

١١٩١

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

# أصول الفلسفة الاشتراكية

عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

تأليف

الدكتور محمد علي أبو زيان

ماجستير في الفلسفة - دبلوم معهد العلوم الاجتماعية  
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع رتبة الشرف الممتازة  
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٥٩

الناشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ شارع محمد فريد  
القاهرة

الإهداء

إلى القلب الرحيم الذي ودع هذه الدار وأنا مغترب  
إلى طلب العلم

إلى والدتي

## مقدمة عامة

اهتم معظم الباحثين في التراث العقلي الإسلامى بدراسة الفرع المشائى للفلسفة الإسلامية ، وقد أخرجت دور النشر كثيراً من الدراسات حول الفارابى وابن سينا وابن رشد ، وبذلك أهمل جانب مشرق عميق الجذور فى الفكر الإسلامى ، وهو الفرع الأفلاطونى الذى يمثله الفيلسوف الإشرافى شهاب الدين السهروردى المقتول ومدرسته .

ويرجع الفضل فى توجيه كاتب هذه السطور إلى هذه الناحية الغنية من الفكر الإسلامى إلى الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ، إذ عكفت تحت إشرافه منذ سنة ١٩٤٤ على جمع آثار شيخ الإشراف ، التى كان معظمها لا يزال مخطوطاً فى ذلك الوقت . وكان أن اتصلت سنة ١٩٤٥ بالأستاذ لوبس ماسينيون المستشرق المعروف فأرشدنى إلى نواح جديدة بالبحث ، ويسر لى الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع والموجودة بمكتبة المعهد الفرنسى للآثار بالقاهرة . ولا يسعنى فى هذه المقدمة إلا أن أتوجه بالشكر وعرفان الجليل إلى هذين العالمين الجليلين .

وليس من شك فى أن جدة الموضوع وطرافته ستثيران اهتمام كثير من الباحثين . وثمة أمر آخر وهو أن ظهور مذهب الإشراف قد دحض الادعاء الذى ظل مؤرخو الفلسفة الإسلامية يذيعونه حقيقة طويلة من الزمن ؛ إذ خيل إليهم أن هجوم الغزالى العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائياً فى المشرق الإسلامى بحيث لم يكن هناك - على حد قولهم - ثمة مجال لآى ابتكار فلسفى بعد ابن سينا . ولكن التطور الفكرى كان يجب أن يذهب إلى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التى كانت تقف بالمرصاد لآى انحراف عن مذاهب أهل السنة . ذلك أن السهروردى عاش فى فترة الحروب الصليبية أيام صلاح الدين

هذا هو الكتاب الثانى من المجموعة الإشرافية

وقد صدر الكتاب الأول وهو :

« هياكل النور »

فى طبعة مستقلة عن المكتبة التجارية بالقاهرة

الأيوبي بعد سقوط الدولة الفاطمية ، واندحار المذهب الشيعي وانتصار الإسلام السني وتكثّل المسلمين والتفافهم حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الإسلامي .

كانت إذن كل الظروف السياسية والدينية غير موانية اظهور هذا المذهب . ولكنه انبثق خلال هذه العقبات لأنه كما سنرى فيما بعد ولّد تطور فكري كامن في المحيط العقلي الإسلامي ، إذ أن الإشراقية تمثل المرحلة الحاسمة أو النتيجة المنطقية لتطور مذهب ابن سينا الحقبى (١) . وبالإضافة إلى ذلك فإن اتصال الإشراق بالشييع جعل دراسة الفكر الإشراقي ذا أهمية بالغة .

على أنه قد ظهرت خلال الأبحاث التي قمنا بها حول هذا الموضوع ، مشاكل كثيرة تناولنا بعضها بالبحث في هذا المؤلف ، وسنتناول بعضها الآخر في مؤلفات ستظهر نبالها إن شاء الله . هذا فضلا عما ستضمّنه هذه السلسلة من نصوص السهروردي (٢) ولتلامذته .

وقد خصصنا هذا الكتاب لإعطاء صورة عامة عن خصوصية الموقف الإشراقي عند السهروردي مع إبراز خصائص المذهب ، وصلته بالمذاهب السابقة عليه ، وقد عنيّا أن نشير في إيجاز إلى صلة المذهب بنظرية أفلاطون في المثل ، وذلك لكي نمهّد للبحث الذي نزمع نشره قريبا عن انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية وإلى فلاسفة الإسلام بصفة عامة .

ويهمني بهذا الصدد أن أشيد بالأبحاث والمقالات التي نشرها حول الموضوع كل من :

(١) أشرنا إلى هذا الموضوع بالتفصيل في فصول عن الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا ، وذلك في بحث بالفرنسية تحت الطبع - راجع أيضا مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٧ بحثا المؤلف عنوانه « عند أبي البركات لفلسفة ابن سينا » .

(٢) ظهر منها كتاب هياكل النور برقد أعددها للنشر : لمحات في الحقائق ، والألواح العمادية

Carra de Vaux, Horten, Iqbal, Spies, Ritter.

ويدور معظمها حول تحقيق تاريخ حياة السهروردي وفهمه كمنهج أو تلخيص نف من آرائه ، إلا أن كتاب السيد محمد إقبال عن تطور الفلسفة في فارس ، وقد تضمن بحثا عن شيخ الإشراق يمكن أن يعمد محاولة أو أية بسيطة لدراسة المذهب لم يكتب لها كامل التوفيق .

هذا ، وقد عكف مستشرق فرنسي بمعهد الدراسات العليا بباريس هو الأستاذ Henri Corbin هنري كوربان ، على نشر نصوص السهروردي ، وقد نشر الجزء الأول من هذه النصوص بعد بدئنا في هذا البحث بفترة طويلة ، ولذلك فقد اعتمدنا في أكثر المواضع على المخطوطات الأصلية .

وإني إذ أقدم هذا المجهود المتواضع إلى المثقفين من قراء العربية أرجو أن يحفز الباحثين على الاهتمام بهذا النوع من الدراسات ، فثمت مجال واسع للتعاون والإنتاج المشترك في هذا الميدان كما أوضحت في الخطاب الافتتاحي لمناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة إلى السربون . وكان ذلك بصدد التنازع حول ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق من المستشرقين .

ولا غرو أن الروح العلمية الحقة توجب طرح الأثرة وتدفعنا إلى حب الحقيقة لذاتها وإلى التعاون مع روادها حتى نحفظ للفكر كرامته وللعلم سماحته والله الموفق سواء السبيل .

ولا يفوتنا أن نتوجه بالشكر إلى المشرف على هذه السلسلة الأستاذ الدكتور محمود قاسم جزاء ما قدم من مجهود وعناية في نشر هذا الكتاب .

المندرة - رمل الاسكندرية

محمد علي أبو رباب

أغسطس سنة ١٩٥٨

## الباب الأول

### الفصل الأول

#### نشأة السهروردي

اسمه وألقبه :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك<sup>(١)</sup> الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول وقد اختلفت الروايات في صحة اسمه ولكن معظم هذه الروايات تكاد تجمع على صحة هذه التسمية<sup>(٢)</sup>.

وقد لقب بالمقتول لثلاث اعتبار شهيداً ، واسكن نلامذته مع هذا قسروا كلمة

(١) رسالة الجنان للياقوت ص ٣ و ص ٤٣٤ « شهاب الدين يحيى بن حبش بفتح الحاء المهملة والياء الموحدة بالشين المعجمة السهروردي المقتول بحلب . أميرك بفتح الهمزة والميم المكسورة ثم ياء ساكنة مثناة من تحتها وبعدها راء مفتوحة ثم كاف وهو اسم أعجمي معناه أمير تصغير أمير وهم يلحقون السكاف آخر الاسم للتصغير .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلدون كان مخطوط رقم ٣٤٢٠ تاريخ دار الكتب القاهرة . هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب السهروردي المقتول بحلب وقيل اسمه أحمد وقيل كنية اسمه وهو أبو الفتوح وذكر أبو العباس ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء أن اسمه عمر ولم يذكر اسم أبيه والذي ذكرته هو الأصح ولهذا بنيت الترجمة عليه فاني وجدته بخط جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن وأخبرني به جماعة أخرى لا أشك في معرفتهم فقوى عندي ذلك فترجعت عليه والله أعلم . ج ٣ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ .

وقد لاحظ الأستاذ نلينو من قبل هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن أبي أصيبعة ووصفه بالسهروردي الشنيع والغلط الفظيع « راجع كتاب علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى من منشورات الجامعة المصرية - روما سنة ١٩١١ ص ٦٨ » .



«المقتول» تفسيراً يفهم منه أنه شهيد . ويذكر Corbin<sup>(١)</sup> ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول إلا بمعنى شهيد وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط بسميه صراحة بلقب شهيد<sup>(٢)</sup> .

وقد اختلط لقبه (السهروردي) على بعض كتاب التراجم حتى أن فان دن برج يذكر في دائرة المعارف الإسلامية أن السهروردي المقتول انتقل إلى بغداد مع أن الذي عاش في بغداد شخص آخر يدعى السهروردي أيضاً إذ أن هناك<sup>(٣)</sup> شهاب الدين السهروردي المقتول الذي نترجم له ثم أبو النجيب عبد القادر ابن عبد الله بن محمد بن عمويه الملقب ضياء الدين السهروردي الفقيه الصوفي المتوفي ببغداد سنة ٥٦٣ هـ . وأيضاً أبو حفص عمرو بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخي المقدم ذكره ، وكان فقيهاً صوفياً شافعي المذهب له كتاب «عوارف المعارف» ، وقد توفي سنة ٦٣٣ هـ .

#### نشأته :

لأنشیر المراجع التي تؤرخ حياة شهاب الدين السهروردي إلى تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعليمه ، ولا تلقى ضوءاً ساطعاً على نسبه وأسرته التي نشأ فيها ، حتى أن معظم المراجع التي بنقل بعضها عن بعض في الغالب لا تذكر شيئاً عن مولده وحياته الأولى فضلاً الشهرزوري تلميذه المباشر

(١) Journal Asiatique : Juillet - Septembre 1935.

H. Corbin : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus.

(٢) راجع « نفدسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأناشيد والصلوات) مخطوط استانبول م. راغب رقم ١٤٨٠ ورفقة رقم ١١٨٢ - راجع أيضاً H. Ritter : Philologika, ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥ Der Islam.

(٣) راجع دائرة معارف البستاني مادة السهروردي .

وشارح مؤلفاته لا نجد في ترجمته المطولة للسهروردي إجابة شافية عن هذه الاستفسارات .

ولاشك أن صغر سن هذا الفيلسوف الصوفي وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي ضيقت نطاق انتشار علمه وذيوع صيته فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الأولى .

ولد السهروردي بين سنة ٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ ويقال إن مولده كان ببغداد سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم ، وينسبه صاحب آثار البلاد<sup>(١)</sup> إليها فيذكر : « أن سهرورد بلدة بأرض الجبال بقرب زنجان ينسب إليها أبو الفتوح محمد بن يحيى الملقب شهاب الدين » .

وتجمع المراجع التي تحت يدنا على أنه بدأ حياته العلمية با اتصاله بأستاذه مجد الدين الجبلي في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه ، ومجد الدين الجبلي هذا هو أستاذ الفخر الرازي<sup>(٢)</sup> وكانت بينه وبين السهروردي مناظرات ومساجلات .

(١) آثار البلاد للفرابي ص ٢٦٥ طبع فوسنفلد . وأيضاً راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة Suhraward وضع M. Plessner « بلدة سهرورد بلد في مبدا القديمة التي تسمى منطقة الجبال . ويؤكد لذلك أنها يمكن أن ترجع في الاسم إلى Suhrab حاكم الحرة الفارسي ولا يمكن تحديد موقع سهرورد بالضبط ولكن الجغرافيين المسلمين يحددون موقعها على الطريق بين همدان وزنجان إلى جنوب ساطانية وكان طول هذا الطريق ٣٠ فرسخاً . وبرى الأسطخري أن هذا الطريق كان بعد انقصر طريق في زمن السلم إلى أذربيجان ، أما في زمن الحرب فكان المسافرين ينصرون طريقاً لفرزين وذلك بينما نجد ابن حوقل يذكر عكس ما أورده الأسطخري . ووقعت المدينة في أيدي الأكراد في القرن الرابع الهجري (العاصر المبلادي) وقد هجرها أهلها وكانوا من الزنادقة ولم يبق منهم إلا نفر قليل وقد دمرها المنول وبصفتها المسعودي بعد ذلك على أنها قرية صغيرة تحيط بها فرى متولية متعددة في وسط جبال مبدا .

(٢) راجع « مساجلات فخر الدين الرازي » لبول كراوس في مضبطة المعهد العلمي المصري ج ١٩ ص ١٩١ سنة ١٩٣٧ .

156451 f 2 1105012

ويذكر عنه ابن خلكان (١) في الوفيات ، كان من علماء عصره قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجبلي (٢) بمدينة مراغة من أعمال أذربيجان ، إلى أن برع فيهما ، وهذا مجد الدين الجبلي هو شيخ نضر الدين الرازي وعليه تخرج وبصحبته انتفع .

ولا ندرى أيضاً شيئاً عن ظروف تلقيه العلم في مراغة ، وكل الذي نعلمه عن مجد الدين الجبلي أستاذة أنه كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائية ، وأنه كان فقهاً أكبر منه فينسوقاً ، ثم تشير المصادر بعد ذلك إلى أن فليسوفنا أخذ يطوف الآفاق ، فينتقل من بلد إلى آخر تدفعه رغبة ملحة في طلب المعرفة ، وقد أشار هو إلى ذلك في نهاية المطارحات قائلاً : وهو ذا قد بلغ سنى إلى قريب من ثلاثين سنة وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والنفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها ، (٣).

وإذا فنحن أمام شخصية طموحة تسعى لتلقى العلوم والمعارف ، ونلقى في سبيل ذلك من عنيت السفر ومشقة الطريق ما لا يشنها عن مداومتها للاستزادة ، وتشير المصادر مرة أخرى إلى أنه سافر إلى أصفهان وهناك قرأ البصائر النصيرية في المنطق لعمر بن سهلان الساوى على الظهير الفارسي .

يقول تلميذه الشهرزورى (٤) : سافر في صغره في طاب العلم والحكمة . . . إلى أصفهان ، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظهير الفارسي والله أعلم بذلك ، إلا أن كتيبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً . ، والبصائر

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٢٥٧ طبعة القاهرة ، وكذلك راجع شذرات المذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) المطارحات طبعة Corbin استانبول ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص ٥٠٥ .

(٤) راجع الشهرزورى نزهة الأرواح وروضة الأفراح « مخطوط » .

تلتخص لمنطق الشفا لابن سينا ، وأهمية مقامه في أصفهان ترجع إلى أنه اتصل بمذهب ابن سينا فيها انصالاً وثيقاً ، فترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية (١).

ويشير الشهرزورى أيضاً إلى أنه كانت له صداقات واجتماعات بفخر الدين الماردى (٢) وكذلك يذكر هذا ابن أبي أصيبعة . ونظر الدين الماردى هذا كان أستاذاً في اللغة والفلسفة في ماردى ولا شك أن الشهرزورى استفاد من اتصاله به في تكوين مذهبه المشائى لأن الماردى هذا قد درس ابن سينا ، وبظهر أن اتصاله بالماردى كان قبل مجيئه ( أى الشهرزورى ) إلى حلب لأن الشهرزورى قتل قبل انتقال الماردى إلى حلب ، ونكاد نقف المراجع كلها عند هذا فلا تشير بعد ذلك إلى انتقاله إلى حلب ثم مقتله ، إلا أن Corbin (٣) و Massignon (٤) يشيران إلى انتقاله إلى الأناضول وينقلان ذلك عن تاريخ السلاجقة لمكرم بن خليل ثم كتاب اللمع في البدع لإدريس بن بيدكن التركمان وكذلك الشهرزورى (٥) ويذكر أيضاً

(١) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٦٨ Corbin .

(٢) نضر الدين الماردى هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن الأنصارى كان علامة وقته في العلوم الحكيمية جيد المعرفة بصناعة الطب متقناً للغة ، مولده في ماردى وأجداده من القدس ، قرأ نضر الدين الحكمة في ماردى على حكيم عجمي من همذان وقرأ الطب على أمين الدولة ابن التاميد ثم أقام في مدينة حبيبي سنين كثيرة ثم ذهب إلى دمشق سنة ٥٨٧ هـ وأقام بها إلى آخر شعبان سنة ٥٨٩ هـ ثم انتقل إلى حلب حيث بقى في خدمة الملك الظاهر تحو سنين ثم عاد إلى ماردى ونوفى في ذى الحجة سنة ٥٩٤ هـ مات عن ٨٢ سنة . وكان أكثر اهتمامه في الطب بقانون ابن سينا كما كان يميل في الفلسفة إلى مذهب ابن سينا ، وله شرح على قصيدته العينية - راجع طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٩٨ .

(٤) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسنبوت ص ١١٣ وما بعدها باريس سنة ١٩٢٩ .

(٥) الشهرزورى مخطوط السلطان أحمد خان صورة شمسية بجامعة فؤاد رقم ٢٤٠٣٧ ورقة ٣٢ وفي نسخة الأستاذ محمود الخضيرى في ورقة ٢٨٧ جاء ما يلى « كان رحمه الله غابة في الحجة بدنها في رفضه الدنيا يحب المقام بديار بكر وفي بعض الأوقات يقيم بالشام وفي بعضها =

بهذا الصدد أن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر، وقد اتصل بأمير خربوط - عماد الدين قره أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العبادية . ويذهب ماسينيون إلى أن السهروردي أسس مدرسة أشراقية في بلاط هذا الأمير (١)، ولكن المصادر الأخرى لم تؤيد هذا الرأي، ثم أن صغر سنه وكثرة أسفاره لا تجعلنا نعتقد أنه كان لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية خصوصاً وأن إقامته في الأناضول عند الأمير أرسلان لم تطل لأن الشيخ كان كثير الأسفار ميالاً إلى التجوال .

ويضيف ماسينيون إلى هذا أن هذا العهد كان عهد الشباب الأول عند السهروردي وأنه كان أشراقياً محضاً . وإذا سلمنا بهذا فمعنى ذلك أنه اتصل بالأمير قبل ذهابه إلى مراغة لدراسة الفقه والفلسفة المشائية وهذا غير صحيح لأن الثابت الذي توردته المراجع أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة ، وهناك اتصل بالفلسفة الأرسطية وإذا فلم تكن الأشراقية خاصة تماماً من الأرسطية في بلاط ذلك الأمير ، ثم أننا رأينا أن فلسفة الأشراق ظهرت في ثوب متماسك في حكمة الأشراق بعد الألواح العبادية . وإذن فتكون الألواح بداية تفلسف لشاب درس الفلسفة المشائية وقد عاش في بيئة تنموج بها فثأثر بقضاياها . وبالفعل نجد في الألواح مؤثرات مشائية ، فليس صحيحاً أن الألواح العبادية كما ذكر ماسينيون تعبر عن نزعة إشراقية خالصة .

والمهم أن المراجع كلها حتى الشهرزوري نفسه لا تشير في توسع إلى اتصال السهروردي بقرة أرسلان مع أن الشهرزوري كان تلميذه الوفي . وكذلك المؤرخون المعاصرون لم يشر معظمهم إلى ذلك مما قد يدل على عدم أهمية هذا

== بالروم وكان - بب قله على ما بلغنا أنه لما خرج من الروم إلى الشام دخل حلب وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف . وكان قدومه إلى حلب كما نقل ابن أبي أصيبعة سنة ٥٧٩ ... (الطبقات ج ٢ ص ١٦٨) .

(١) راجع مجموعة نصوص لم تنشر ص ١١٣ وما بعدها .

الاتصال في نظرهم وذلك راجع إلى قصر المدة بحيث لم تستدع الانتباه من جانبهم . وانتقل السهروردي بعد ذلك إلى حلب وهناك أخذ الفقهاء يتناقشون معه فظهر عليهم .

### السهروردي في حلب :

لا تعطينا المصادر وصفاً تفصيلياً لحياة السهروردي في حلب بل إن معظمها لا يكاد يذكر شيئاً ما عن نشاطه العلمي في حلب ويكتفي بأن يورد اتهام الفقهاء له بالزندقة والإلحاد والمروق عن الدين ثم يسجل واقعة مقتله .

وقد كان هذا الشيخ الإشراقي على كثير من عدم الاكتراث لأراء الفقهاء ، وكان الفقهاء من ناحية أخرى خصوصاً في القرنين الخامس والسادس الهجري يتلمسون لأصحاب النظر العقلي مظان المروق عن المذهب الديني الرسمي فيحكمون بكفرهم ويطلبون إقامة الحد عليهم .

وكان الحكام وجلهم من أهل السنة بعد أن دالت الدولة الفاطمية الشيعية يتخوفون من الحركات الباطنية ويشتطون في محاربتها ، وهاهم انتشار الإسماعيلية كذهب ديني في الشرق فأخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوى الباطنية . ومتفلسفة الصوفية هم أقرب المفكرين إلتئاماً بتيارات الباطنية ، وهكذا نستطيع أن نرسم الإطار الذي وضعت فيه حادثة مقتل السهروردي والحلاج . قبله في المشرق .

غير أن لكل حادثة معينة مقدمات خاصة تفضي إليها : فمن ناحية نجد تهوراً وعدم تحفظ من جانب السهروردي ومن ناحية أخرى نجد حقداً ورغبة في التشفي من جانب الفقهاء . وقد لقي منهم السهروردي عنفاً واضطهاداً بالغين حتى أنه يذكر في آخر التلويحات : ولا تبذل العلم وأسراره إلا لأهله ، واتفق شر من أحسنت إليه من اللئام ، فلقد أصابني منهم شدايد .



ويورد الشيخ سديد بن رقيقة (١) أن « شهاب الدين السهروردي كان قد أتى إلى شيخنا نخر الدين المارديني ، وكان يتردد إليه في أوقاته وبينهما صداقة وكان الشيخ نخر الدين يقول لنا ، ما أذكر هذا الشاب وأفصحه ، ولم أجد أحداً مثله في زمانى ، إلا أنى أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلفه . ويستطرد نخر الدين المارديني فيقول « فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد فكثير تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين لسمع ما يجرى بينهم وبينه من المباحث والكلام ، فتكلم معهم بكلام كثير ، وبأن له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع أوائله عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا إن بقى هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أى ناحية كان بها من البلاد ، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك ، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضى الفاضل وهو يقول فيه « إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه ، ا هـ .

ويذكر ابن أبى أصيبعة في موضع آخر « إن الشهاب بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعجزهم ، واستطال على أهل حلب وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدراً منهم ، فتعصبوا عليه وأفتوا في دمه حتى قتل .

ولذى نستطيع أن نصل إليه من هذه النصوص هو :

١ — أن السهروردي استثار أهل حلب وجادلهم فخذلوا عليه وسيروا محضراً بكفره إلى صلاح الدين الأيوبي .

( ) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ص ١٦٧ ج ٢ .

٢ — والأمر الثانى أن الملك الظاهر كان يؤثر السهروردي ويحله ويقدمه على فقهاء حلب مما أحفظهم عليه .

ويذكر ابن خلكان أن الشيخين مجد الدين وزين الدين ابني جهل ( أو جهيل في بعض المراجع ) كانا أشد الجماعة عليه ، ولا نعرف السبب في ذلك ، إلا أن يكون السهروردي قد أطاول عليهما واحتد في مناقشة فقهية أو كلامية فخذلوا عليه . غير أننا نقف عند الصلة بين الملك الظاهر والسهروردي . فهل أثره الملك الظاهر بعد مجادلته للفقهاء وانتصاره عليهم ، أو أنه كان له به اتصال من قبل ؟ إن الروايات تكاد تجمع على أن الملك الظاهر قد أثر والشهاب لعلو كعبه في العلم ، ولما شاهده منه من انتصاره على فقهاء حلب ، ولكن مرجعاً واحداً يشير إلى سابق معرفة الملك الظاهر به وهو طبقات الأطباء (١) . وينقل عن صاحب الطبقات معظم مؤرخى الترجمات خصوصاً في ترجمة السهروردي ، ولكن على الرغم من هذه العلاقة الوثيقة فإنها لم تشفع له ولم تؤد إلى إنقاذه من الموت .

سبب مقتله : (٢)

وينفرد العماد الاصفهاني المعاصر لصلاح الدين بإيراد القصة الكاملة لمقتله (٣) سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقهاء (ابن جهيل) فإنهما قالاً هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس ، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة . . . وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له أنت قلت في تصانيفك

(١) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

(٢) راجع مقال المؤلف عن « كيف أبيض دم السهروردي الإنشراق » في مجلة الثقافة العدد ٧٠٢ ٩ يونيو سنة ١٩٥٢ .

(٣) Bulletin d'études orientales, tome VII-VIII années, 1937-1938  
البيستان الجامع لتواريخ الزمان لعماد الدين الاصفهاني كتب في حلب ٥٩٢ - ٥٩٣ هـ نشره :  
Claude Cahen

إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم : ما حداً لقدرته ، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا : بلى ، قال : فالله قادر على كل شيء ، قالوا : إلا على خلق نبي فإنه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ ، قالوا : كفرت . وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملة أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت .

وأهمية هذا النص ترجع إلى أن مؤلفه وهو عماد الدين الأصفهاني كان معاصراً للسهروردي ، ولرأيه قيمة تاريخية كبرى ، أما الواقعة التي أوردتها العماد الأصفهاني فتلخص في أن هؤلاء الفقهاء كانوا يتمسكون بحرفية النصوص الدينية التي أشارت إلى أن محمداً خاتم المرسلين .

أما السهروردي فإنه يفصل بين النقل والعقل ، بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي ، فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية ، فالسهروردي لا يهاجم النص الديني الذي يذكر أن محمداً خاتم المرسلين إلا أنه حفظاً للقدرة الإلهية من إلحاق النقص بها بقرر إمكان خلق نبي جديد وهذا الإمكان ليس من نوع الإمكان الذي يخرج من القوة إلى الفعل - حسب أرسطو - بل بمعنى أن هذا الإمكان قوة محضة لا تخرج أبداً إلى الفعل . فمن ناحية لا يعترض السهروردي على صحة النص الديني ، ومن ناحية أخرى يتفادى تعطيل القدرة الإلهية بإيجاد تبرير عقلي للمشكلة عن طريق الإمكان المطلق ، وحتى النص الديني ذاته يستند إلى القدرة الإلهية . فالخلاف إذاً قائم بين ما تستطيع القدرة الإلهية أن تفعله إطلاقاً وبين النص الديني القائم بالفعل ولا تناقض مطلقاً بين الناحيتين .

أفضت هذه المشكلة إلى قيام الفقهاء ضد السهروردي يريدون أن يبعدوه عن مجلس الملك الظاهر وأفتوا بقتله واتصلوا بالسلطان صلاح الدين الذي أمر بخنقه . وقد ذكر فون كريمر (١) سبباً آخر لمقتله يذهب فيه إلى أن السهروردي

(١) Alfred von Kremer : Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, p. 92.

تناول مشكلة الإمامة تناولاً فلسفياً مما أغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عن الإمامة إثارة لآراء الباطنية الهدامة . وإلى هذا الرأي ذهب الأستاذ هورتن (M. Horten, Die Philosophie des Islam) ميونخ سنة ١٩٢٤ (ص ١٢٥) حيث قال مأموداه : إن السهروردي وضع مذهبه في دائرة الدعوى الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الالهي ، ولهذا اعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الخلاج من قبل . . . واعتمد هورتن في حكمه هذا على نص للسهروردي من حكمة الأشراق هذه عبارته : « العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجب والبيئات » (حكمة الأشراق ص ١٩) (١) وأضاف هورتن إلى هذا شيئاً من شرح القطب الشيرازي : على أننا نعتقد أن كلام السهروردي صريح يوصل إلى النتيجة وذلك مثل قوله في هذا الشخص المؤيد بالحجب والبيئات أنه « خليفة الله في أرضه » ، ص ٢ وقوله أيضاً بعد الكلام في مراتب الحكماء : « إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً . . . فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه . . . إذ لا بد للخلافة من التلقي لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى منه ما هو بصدده ص ٢٤ ، ويقول السهروردي أيضاً : إن الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات ، وهو الأحق بالرياسة ، قد يكون مستولياً فيكون الزمان نورياً ، وقد يكون خفياً وهو ما يسميه كاتبة المتصوفة باسم القطب . . . وإذا فالإمام في نظره موجود في كل زمان ، وله من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق في التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد .

(١) الإشارة هنا - وخلال هذا البحث - إلى طبعة طهران ، وقد ظهرت ، بعد إتمام هذا البحث ، طبعة جديدة لكتاب « حكمة الأشراق » أخرجها مع مقدمة بالفرنسية الأستاذ هنري كوربان .



وإذا فالنبوة في نظر السهروردي دائماً ممكنة ضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ولمصلحة النوع .  
ولا شك في أن هذا يوضح لنا الحكمة في اختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردي لاستثمتهم ولا سيما السؤال الخاص بقسرة الله على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي محمد ، فليس مقصودهم من السؤال إحراج له ، وإنما المقصود حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وإظهار ما بين هذه الأفكار وبين ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بالحكم عليه . وعلى الرغم من هذا فإن السهروردي رد عليهم رداً يفهم منه أنه يحاول الدفاع عن القدرة الإلهية على أسلوب أهل السنة ، ونفهم منه في نفس الوقت نظرية الشيعة في الإمامة (١) .

ولكن كيف قتل السهروردي ؟ :

والروايات التي تذكر بهذا الصدد كثيرة ، فمن قائل إنه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضات وعدم تناول الطعام ، ومن قائل أن صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه (٢) .  
يقول ابن أبي أصيبعة ، ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقي الله تعالى ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ٥٨٦ هـ بقلعة حلب وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة . ، والمهم في ذلك أن الملك الظاهر هو الذي قام بقتله بناء على أمر والده ويقال إنه ندم على فعلته بعد ذلك وقبض على الذين وشوا به وسجنوا وأخذ منهم أموالاً كثيرة (٣) .

- (١) راجع بجزء المؤلف عن « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي » في مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ ( ٣٠ يونيو سنة ١٩٥٢ ) ، عدد ٧٠٦ ( في ٧ يوليو سنة ١٩٥٢ ) .  
(٢) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ « قال ابن الأهول فيل قتل وصلب ، وقيل خير أنواع القتل فاختر القتل بالجوع لاعتياده على الرياضات فمنع من الطعام حتى تلف » .  
(٣) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦٧ وما بعدها .

ويختلف الرواة في إيراد تاريخ وفاته ، والاختلاف ليس كبيراً فهم لا يتعدون سنتي ٥٨٦ و ٥٨٨ هـ ، واتخذ ماسينيون (١) التاريخ الأوسط أي ٥٨٧ هـ على أنه تاريخ وفاته . ويظهر أن ماسينيون استند إلى ما أورده ابن أبي أصيبعة الذي يذكر أن السهروردي قتل في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب ويؤيد هذا الرأي Ritter (٢) وبروكلمان (٣) وفان دن برج (٤) ويتفق مع ابن أصيبعة الياقعي (٥) وابن شداد (٦) وابن خلكان (٧) . أما تلميذه الشهرزوري فيذكر سنة ٥٨٦ هـ على أنها السنة التي قتل فيها أستاذه ، وكذلك العماد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ ، وهذا ما يلقى نوعاً من الشك على التاريخ الذي أورده ابن أبي أصيبعة ومن نهجوا نهجه ونقلوا عنه غير أن ما أورده العماد لا يرقى إلى مرتبة الحقيقة المطلقة مادام الشهرزوري وهو تلميذ السهروردي المباشر يذكر مقتله سنة ٥٨٦ هـ .

وينسب إلى السهروردي شعر قاله وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة يورده ابن أبي أصيبعة .

قل لأصحاب رأوني ميتاً فبكوني إذ رأوني حزناً (٨)

- (١) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسينيون ص ١١٣ وما بعدها .  
(٢) Der Islam ج ٢٤ ص ٢٨٥ .  
(٣) بروكلمان تاريخ الأدب العربي .  
(٤) فان دي برج - دائرة المعارف الإسلامية Suhrawardi .  
(٥) مرآة الجنان للياقعي ص ٤٣٤ .  
(٦) سيرة صلاح الدين لابن شداد .  
(٧) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٣٤٥ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ ، ج ٣ ص ٢٥٦ من مخطوط دار الكتب القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .  
(٨) أي أنا روح وهذا بدني تركته فانهار ولم يستطع الأعناق بي لضعفه وعدم قدرته على السمو إلى ما بقي الروح .

أنا عصفور وهذا قصي طرت عنه فتخلي وهنا (١)  
وأنا اليوم أناجي ملا وأرى الله عيانا بهنا (٢)  
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها لترون الحق حقاً بيننا  
لا ترعكم سكرة الموت فما هي إلا انتقال من هنا  
عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عمنا  
ما أرى نفسي إلا أتمو واعتقادي أنكم أنتم أنا  
فتي ما كان خيراً فلنا ومتى ما كان شراً فبنا  
فارحموني ترحموا أنفسكم واعلموا أنكم في إثنا  
من رآني فليقوى نفسه إنما الدنيا على قرن الفنا  
وعليكم من كلامي جملة فسلام الله مدح وثنا

ولا تشير المراجع الأخرى التي بين يدينا إلى مثل هذه القصيدة مما يرجح أنها قد تكون منحولة ومنسوبة إلى السهروردي .

وهناك دليل مذهبي في هذه الآيات يؤيد ذلك ، فالبيت الذي أوله ( ما أرى نفسي إلا أتمو ) هذا البيت يشير في جلاء إلى الحلول ، فقولته أنه يرى نفسه في نفوس أصحابه ، وأن نفوس أصحابه ما هي إلا نفسه ، إما أنه يشير بذلك إلى اعتقاد فلسفي في النفس العالمية ، وكيف أنها منبثة في النفوس الجزئية ، أو أنه يشير إلى وحدة النفوس أو وحدة وجود سيكولوجية تتحد فيها النفوس وتصبح نفساً واحدة ، وليس فيما سنورده من نصوص السهروردي ما يسمح لنا بهذا التأويل لنظريته في النفوس .

(١) أي أنني متجه إلى العالم الأعلى ( العقلي ) أثناء فترة ترك الروح لجسدي وأستطيع في هذه اللحظة أن أرى الله ، والموقف هنا يشبه موقف سقراط في فيدون حينما حضرته الوفاة وكذلك موقف أرسطو في كتاب النفاحة المنحول .

(٢) أي جاهدوا أنفسكم حتى لا تغشاها كثافة البدن وحتى تسمو وتستطيع مشاهدة الله في جلاء ووضوح أي أن الروح إذا تركت بدنيتها استطاعت مشاهدة نور الأنوار .

ويقال إن السهروردي تنبأ بالمصير الذي سيلقاه في القصيدة التي مطلعها :

أبدأ تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح  
وقلوب أهل ودادكم تشنقكم وإلى لذيد لقائكم تراح  
وارحمنا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح  
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح  
وإذا هموا كتموا تحدث عنهم وعند الوشاة المدمع السفاح  
وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاح

ف قوله ( بالسر إن باحوا تباح دماؤهم ) إشارة إلى الاضطهاد الذي كان يلقاه الفلاسفة الصوفية في عصره وعلى الأخص الحلاج ، وتنبؤ بالمصير الذي لقيه هو مع أن السهروردي لم يبع بالسر ، أي لم يكشف عن حقيقة اعتقاده الصوفي ، أو أن يكون المراد بالسر اعتقاده الباطني في الإمامة وكان العصر عصر اضطهاد للباطنية ، وهو قد باح بالسر ، أي بحقيقة الإمامة ، ولذلك فقد قتل ، وعلى هذا الأساس يصدق قول فون كريمر في أن السهروردي قتل لأنه صرح برأيه في الإمامة . مدى معرفتنا بمذهب السهروردي :

١ — اشتهر السهروردي بأنه مؤسس المذهب الإشراقي ، ولا يقصد بلفظ « الإشراق » هنا المدلول الشائع لها فحسب من حيث أنه يعني الذوق والكشف ، بل استعماله السهروردي استعمالاً خاصاً للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأ الخاص للوجود بأكمله ، وعن هذا المبدأ تصدر سلسلة من الأنوار تؤلف في مجموعها الموجودات العالمية سواء النورية منها أو الظلمانية .

ونريد في هذه الرسالة أن نحدد أصول هذا المذهب وأن نتتبع مصادره الأولى ، وليس من شك في أن عملاً كهذا يتطلب دراسة عميقة مستوعبة لتأليفه ورسائله وإلى الآن لم يتناول أحد هذا العمل الضخم في مجمله ما عدا ما ينشره الأستاذ Corbin ( بمعهد الدراسات العليا بباريس ) من رسائل السهروردي الصوفية



والميتافيزيقية توطئة لدراستها دراسة مستوعبة ، هذا بالإضافة إلى ما نشره الأستاذ فان دن برج ( هياكل النور بالألمانية ) . وقد نشر الشيخ محمد إقبال في كتابه « تطور الميتافيزيقا في فارس » ، (١) فصلا عن ثنائية النور والظلام عند السهروردي . تناول فيه بعض الجوانب الميتافيزيقية والنفسية والمادية في مذهب شيخ الإشراق بصورة موجزة يظهر فيها أن كانها اعتمد اعتماداً مباشراً على بعض أجزاء من حكمة الإشراق دون الكتب الأخرى .

وغير هؤلاء نجد ماسينيون يعرض لبعض المقارنات البسيطة بين السهروردي والحلاج في الطواسين مثلاً ثم يشير في كتابه ( مجموعة نصوص لم تنشر ) إلى مقتطفات من مخطوطات للسهروردي فيشير مثلاً إلى قصيدته التي مطلعها « أبدأ نحن إايكم الأرواح » .

ويورد أيضاً نصاً من المناجاة ثم يحاول أن يضع تصنيفاً لكتب السهروردي سنناقشه في موضع آخر .

وقد كتب كاراديفو مقالاً إجمالياً عن الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٢ واسكن كتابته كانت شبيهة بما يكتبه الرحالة الذي تهره المظاهر الخارجية للبلد الذي يكشفه لأول مرة فيقف عند هذه المظاهر دون النفاذ إلى الحقيقة ، على أنه بعد أن ذكر تأثير السهروردي بآبن سينا أورد طائفة من المصادر الهلينية والفارسية . . . الخ ، على أنها مصادر للمذهب الإشراقي .

وكتب فان دن برج فصلاً موجزاً تحت كلمة سهروردي بدائرة المعارف الإسلامية ولو أنه فصل موجز إلا أنه قد عرض في وضوح لبعض النواحي البارزة في المذهب الإشراقي .

(١) محمد إقبال « تطور الميتافيزيقا في فارس » لندن سنة ١٩٠٨ م ١٢٠ وما بعدها .

وهناك من تعرض للمذهب الإشراقي بصفة عامة مثل نلينو (١) وجورجي (٢) وحاجي خليفة ، أما الذين تعرضوا لنقد الفهرست التاريخي لكتب السهروردي فكثيرون نذكر منهم ألفارادت Ahlwardt في فهرست مخطوطات برلين العربية وريتير Ritter في مجلة الإسلام التي تصدر بالألمانية وكوربان في مقدمة الرسائل الميتافيزيقية و Spies في كتابه ثلاث رسائل صوفية .

٢ — وقد هيأت لنا هذه النشرات والبحوث القصيرة التي نشرت عن رسائله وعن فلسفته إدراك خصوصية هذا المذهب وغناه واحتوائه على مزيج غريب من الثقافات التي كانت شائعة في ذلك الوقت مما يعرف بالثقافة الهلينية Syncretisme Hellénistique حيث تمتزج التيارات الروحية الصادرة عن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمناوية . وكان الشرق الأوسط مؤثلاً للمدارس التي اضطرت فيها المسيحية مع الوثنية في الفكر والعقيدة حيث كان يدرس هذا المزيج الفكري في مراكز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح العربي .

٣ — وموقف السهروردي من هذه التيارات المضطربة المتعارضة ، وهو فيلسوف مسلم قبل كل شيء ، هو الموقف التاريخي الذي وقفه فيلون وغيره ممن استعملوا الرمز لتلافي التناقض العقلي . وسنرى شيخ الإشراق يتبع هذه الطريق حينما يعرض بصفة خاصة لمشكلة العلاقة الوجودية بين وحدات النور ووحدات الظلام ، فيستعمل الرمز ليتهرب من مواجهة الثنائية الفلسفية التي تظهر بصورة واضحة في ثنايا مذهبه . ولما كنا سنرى أنه وأشياعه يقدمون النزعة الصوفية العميقة على التوافق المذهبي والانسجام الفكري .

السهروردي في عصره :

لا شك أن القرن السادس الهجري لم يكن القرن الذي تحترم فيه حرية الفكر ،

(١) Fillosofia Orientale . Nallino.

(٢) Illumination in Islamic Mysticism by Jurji .

بل لم يكن صالحاً أصلاً لنشوء مذهب فلسفي صريح بعد أن حوربت الفلسفة في المشرق .

ونعلم أن الأشعري حينما واجه المعتزلة حاملاً لواء تعاليم أهل السنة كان مؤذناً ببدء ثورة فكرية جامحة على المذاهب الباطنية والتأويلية ، بحيث أننا لم نلبث أن واجهنا شخصية أشعرية جبارة هي شخصية الغزالي المنافع عن المذهب السني ، وانتشرت موجة شديدة من الاضطهاد والتعصب ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وشيعة وإمامية ، وقد شنّها الفقهاء حرباً شعواء على أحرار الفكر فأحرق منهم من أحرق وبددت كتبه وشرّد تلاميذه ، وما جرى للحلاج يُعد صورة لما كان يحدث لكل مفكر حر جاهر برأيه أو جرؤ على مناقشة الفقهاء حاملي لواء التعصب للنص ، وكان هؤلاء الفقهاء على عداء صريح سافر مع الفلسفة ومنتحلها . ومن يقرأ ابن تيمية يحس الخس في التعصب للوقوف السني وهجوم شنيعاً على الفلاسفة والصوفية .

وفي هذا الجو الذي يزخر بالتيارات الفكرية المتعارضة ، مع اضطراب سياسي دائم بسبب الحروب الصليبية وقرب العهد باندحار المذهب الفاطمي الشيعي ، مما يستلزم محاربة النزعات الباطنية التي تذكر الناس بالمذهب الفاطمي ، في هذا الجو عاش السهروردي متقللاً لا يكثر شيء ، وسافر إلى اصفهان ثم إلى بغداد ثم إلى حلب .

في بلاط السلطنة :

وكانت له أيضاً مدرسة إشرافية أسسها في بلاط الملك قره أرسلان ، وانضم إليها أبناء الملك السلجوقي ، وقد عاش السهروردي في هذا البلاط بعض الوقت وكان لذلك أثر كبير عليه في تكوين فلسفته ، إذ أن هذا البلاط كان في بلاد الروم حيث تلتقى الثقافة البيزنطية وريثة الفكر اليوناني والهليني مع الفكر الإيراني ، ويجمع هذا الخليط مع التراث الإسلامي إلى جانب التراث المسيحي ، وأكبر دليل

على وجود التيار الفكري الإيراني وجود الشاعر نظامي في هذا الوسط السلجوقي الذي تلتق فيه هذه التيارات الفكرية المختلفة .

وكذلك عاش هناك أيضاً جلال الدين الرومي صاحب المثنوى وهو الشاعر لصوفي الشهير الذي أنشأ مدرسة للصوفية في قونية ولا تزال موجودة إلى الآن (١) . وقد اتصل هذا الصوفي (جلال الدين) بابن العربي في دمشق ويجب ألا ننسى أنه كان للسهروردي كبير الأثر في تهيئة الجو الفلسفي الذي عاش فيه جلال الدين الرومي .

وقراءتنا لرسائل السهروردي الصوفية وعلى الأخص مؤنس العشاق وأصوات أجنحة جبرائيل توضح لنا مدى تأثيرها في موقف ابن العربي والجيل

للتأثير الفارسي :

ويستعمل « الشيخ » في كتاباته بعض المصطلحات والأسماء الفارسية ، ففي حكمة الإشراف يورد باستمرار أسماء الحكماء الأقدمين الذين يمثلون الثقافات اليونانية والإيرانية ، فهو يبدأ من أنبادوقل وفيثاغورس وأفلاطون وهرمس وزرادشت ويذكر أنه قد تأثر بفلسفة حكماء فارس على وجه الخصوص من حيث إقامته لمذهبه على أساس التمييز بين النور والظلمة ، بين عالم الأنوار وعالم الظلمات ، وهذا الترتيب الوجودي يشبه ماورد في الأвестا Avesta كتاب الفرس القدماء المقدس من تقرير مبدأين أحدهما للنور والآخر للظلام ، وهذا مع أن السهروردي لم يقل بمبدأ خاص للظلام كما سنرى وهو يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشت نبي الإيرانيين ، ولكننا لا نستطيع أن نذهب معه ونسلم بحقيقة التأثير الفارسي الخالص فإن مبدأى النور والظلمة قد عرفتهما الأفلاطونية الحديثة وهي المعين المباشر الذي استمد منه السهروردي أصول مذهب .

## لأثر اليوناني :

أفلاطون وأرسطو ؛ أما فيما يختص بأفلاطون نجد أنه يذكره مع أصحاب الحكمة الذوقية التي تقوم على قواعد الإشراف ؛ فهل يمكن أن نعد الفلسفة الإشرافية فرعاً جديداً الأفلاطونية المثالية ؟ وهل يمكن اعتبار الأنوار المشرقة مثلاً أفلاطونية ؟ هذا ما سنتناوله بالبحث .

ولكن كيف عُرف أفلاطون وأرسطو في الشرق ؟ مامدى تأثير الأفلاطونية المحدثه وما احتوته من تراث هيليني في الفكر الإسلامي عامة وتفكير السهروردي خاصة ؟

ما أثر المسيحية بل الفرع المسيحي للغنوصية على وجه أدق في مذهب السهروردي ؟ هذه أسئلة يجب أن نجيب عليها إذا أردنا أن نتصل بمصادر استمداد المذهب الإشرافي :

## الأثر الإسلامي الفلسفي :

يبدو الطابع المشائي الإسلامي بصفة خاصة في جميع مؤلفات السهروردي ، بل إن شارحه القطب الشيرازي يذكر في شرح حكمة الإشراف أن السهروردي قد تسامح بالماشاة مع المشائين في كثير من المواضع ، ثم أن السهروردي قد ذكر في حكمة الإشراف ( أن صاحب هذه الأسطر - أي حكمة الإشراف - كان شديد الذنب عن طرق المشائين في صباه حتى اهتدى إلى نور الحق أي إلى العلم اللدني الإشرافي ) . وتأثير الفارابي وابن سينا واضح كل الوضوح في كتابات السهروردي فمع أنه يهاجم الشيخ الرئيس إلا أنه يتابع كما سنرى الاتجاه الأفلاطوني الحديث الإسلامي في نواح كثيرة من مذهبه ورغم أنه ينتقد بعض نواحي المنطق والفيزيكا عند المشائين الإسلاميين إلا أنه يشايعهم في كثير من آرائهم .

ولا يمكن أن ننكر أثر القرآن على النتاج الفلسفي والصوفي فالقرآن يشير دائماً إلى النور ، الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة . . . (١) ثم أثر المفكرين الذين تأثروا بالقرآن ، مثل الغزالي وسنرى مبلغ تأثير مشكاة الأنوار على تفكير السهروردي ، وكذلك تأثير بعض الفرق الدينية التي تأثرت بمؤثرات خارجية كالقراطة مثلاً ، ثم تأثير الفخر الرازي ونفر الدين المارديني ومجد الدين الجيلي من الناحية العقلية ، ثم تأثير أبي طاب المسكي والحلاج من الناحية الروحية .

## منزلته في عصره :

اختلف المؤرخون في رسم صورة واضحة لانعكاسات أهل العصر الذي عاش فيه السهروردي بصدد آراء هذا الشيخ الإشرافي فكلمهم يتفقون أولاً على أنه كان ذكياً بارعاً في الحكمة والفقه وأنه كان مناظراً محجاجاً (٢) ويتفق الكثيرون منهم على أن علمه كان أكبر من عقله (٣) « كان السهروردي أوجد أهل زمانه في علوم الحقيقة والفلسفة ، بارعاً في أصول الفقه ، مفرط الذكاء ، وكان علمه أكبر من عقله ، ويقول السيف الأمدي : « رأيت كثير العلم قليل العقل قال لي : لا بد أن أملك الأرض ، فقلت له : من أين لك هذا ، فقال : رأيت في المنام كأنني شربت ماء البحر ، فقلت له لعل هذا يكون اشتها العلم وما يناسبه . فرأيت لا يرجع عما وقع في نفسه ، وكذلك ابن شداد يروي أنه أقام بحلب فرأى أهلها مختلفين فيه ، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه وهم أكثر الناس ، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل السكرامات ويقولون : ظهر لهم بعد قتله

(١) سورة النور آية ٣٥

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٦

(٣) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .



ما يشهد بذلك . وهذا يدل على أن موته على هذه الصورة كان ذا أثر كبير في انتشار آرائه ، على عكس ما يذكره كارادفو Carra de Vaux (١) الذي يرى أن نهاية الشيخ المجزنة بعد اتهامه بالمروق عن الدين أثرت على انتشار المذهب الإشرافي فقل اهتمام الناس به .

ومن الذين هاجموا السهروردي موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المتوفى سنة ٥٢٩ هـ وهو يذكر أن السهروردي هذا يوهم الناس بأنه على علم غزير والحقيقة ليست كذلك ، يقول : « سمعت الناس يهرجون في حديث الشهاب السهروردي المتفلسف ويعتقدون أنه قد فاق الأولين والآخرين ، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء ، فهممت لقصده ، ثم أدركني التوفيق فطلبت من ابن يونس شيئاً من تصانيفه وكان أيضاً معتقداً بها فوقف على التلويحات واللمحة والمعارض فصادفت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان ، ووجدت لي تعاليق كثيرة لا أرتضيها هي خير من كلام هذا الأنوك ، وفي أثناء كلامه يثبت حروفاً مقطعة يوهم بها أمثاله أنها أسرار الهية » . (٢)

وأياً ما كانت صحة هذا الزعم الذي ادعاه موفق الدين إلا أننا نستطيع من هذا أن نكون صورة واضحة بعض الشيء عن مكانة السهروردي في عصره ؛ فرجل يثار مثل هذا النقاش العنيف حول فلسفته وشخصيته ويهاجم الناس بذكره في حلب والموصل ومراغة وماردين والأناضول ودمشق ، لابد وأن يكون على قسط من بعد الصيت وذبوع المذهب وانتشاره خصوصاً وأنه كان على صلة بالأمراء والملوك ، ومفكر هذا أمره لا يد وأن يشتهر بين الناس وأن تعلو مكانته .

زهدده :

على أن هذه الشهرة وذلك الصيت العريض لم يدفعاه إلى طلب الدنيا والولوغ

(١) Carra de Vaux. journal Asiatique 1902.

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٠٤ .

فيما تزينه من الشهوات واللذائذ ، فقد كان الشيخ زاهداً زهد مزدكه كما يقول ابن العماد ، لا يعتنى بملبس له أو مأكل أو مشرب ؛ قال ابن شهاب في تاريخ الإسلام : « كان (١) دنيء الهمة ، زري الخلقة ، دنس الثياب ، وسخ البدن لا يغسل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه وكل من يراه يهرب منه وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع » . ويذكر ابن أبي أصيبعة (٢) الخبر التالي : « حدثني سيد الدين محمود بن عمر المعروف بابن رقيقة ، قال : كان الشيخ شهاب الدين السهروردي رث البزة لا يلتفت إلى ما يلبسه ولا له احتفال بأموال الدنيا ، قال : وكنت أنا وإياه نتمشى في جامع ميفارقين وهو لا بس جبة قصيرة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجله زربول ، ورآني صديق لي فأتني إلى جانبي وقال : ماجئت تماشي إلا هذا الخرابنده ( أى الصعلوك ) فقلت له أسكت هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي فتعاضم قولي وتعجب ومضى » . ويورد صاحب كتاب الطبقات قصة مطولة تبين مبلغ زهد الشيخ وإعراضه عن الدنيا ومتاعها ، فيذكر الشيخ صفى الدين الكاتب عن ضياء الدين جعفر أنه في سنة ٥٧٩ هـ قدم حلب الشيخ شهاب الدين السهروردي ونزل في مدرسة الخلاوية وكان مدرسها يومئذ الشريف رئيس الخنافية افتخار الدين فلبا حضر شهاب الدين الدرس وبحث مع الفقهاء كان لابسا « داق » ، وهو مجرد بإبريق وعكاز خشب وما كان أحد يعرفه فلبا بحث وتميز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين أنه فاضل أخرج له ثوباً غنايباً وغلالة وإلباساً وبقياراً وقال لولده : تروح إلى هذا الفقير وتقول له والدي يسلم عليك ويقول لك أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين الفقهاء وقد سير لك شيئاً تكون تلبسه إذا حضرت ؛ ، ولكن السهروردي أراد أن يبرهن للشيخ على عدم حاجته إلى هذا اللباس فأعطى للصبي فصاً كبيراً من الأحجار

(١) نقله ابن العماد في الشذرات ج ٤ من ص ٢٩٠

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ .



الكرامة وطالب إليه أن يذهب به إلى السوق ليعرف ثمنه ، فذهب الصبي وعرض الفص في السوق ووقعت عليه أنظار الملك الظاهر فاوصله إلى ٣٠ ألف درهم وعاد الصبي إلى السهروردي يبلغه الأمر فتناول هذا الفص منه ودقه بحجر كبير حتى فتمته فصار لا يصاح لشيء ، ثم ناول الصبي الثياب التي أحضرها وقال له : وخذ يا ولدي هذه الثياب وروح إلى والدك قبل يده عنى وقل له لو أردنا الملبوس ما غلبنا ، فراح إلى افتخار الدين وعرفه صورة ماجرى فبقى حائراً في قضيته . وهذه القصة إن صدق ما فيها من حوادث تدل دلالة واضحة قوية على إعراض الشيخ عن زخرف الدنيا وعلى انكبابه على العلم والتجرد من شواغل الحس . .

يقول صاحب الطبقات ، حكى بعض فقهاء قزوين قال : نزلت برباط بأرض الروم في وقت الشتاء فسمعت صوت قراءة القرآن فقلت لخادم الرباط : من هذا القارئ ؟ فقال : شهاب الدين السهروردي ، قلت : إني منذ مدة سمعت به وأردت أن أراه ، فأدخلني عليه ، فقال : لا يدخل عليه أحد لكن إذا علت الشمس يخرج ويصعد السطح ويقعد في الشمس فأبصره ، قال : فقعدت على طرف الصفة حتى خرج فرأيت عليه لباد أسود ، فقممت وسمعت عليه وعرفته أني قصدت زيارته وسألته أن يجلس معي ساعة على طرف الصفة فطوى مصلاه وجلس فجعلت أحدثه وهو في عالم آخر فقلت له : لو لبست شيئاً غير هذا اللباد ، فقال : يتوسخ ، فقلت : تغسله فقال : يتوسخ فقلت تغسله فقال : ما حييت لغسل الثياب لي شغل أهم من ذلك . .

كراماته :

يجمع مؤرخو حياته على أنه كان يعرف علم السيميا وقد ذكروا كرامات صدرت عنه ، وهي حوادث خارقة للعادة .

١ — فمنها أنه كان مع بعض صحبه خارج دمشق وقد أضر بهم الجوع واتفق .

مرور تركاني مع غنمه فأرادوا أخذ واحدة منها فرفض التركاني وجذب ذراع الشيخ فانزعه في يده فارتاع التركاني وفر هارباً فأخذ الشيخ ذراعه وأدخله بكستفه .

٢ — وخرج مع بعض تلامذته مرة للرياضة وتناقشوا في علم السيميا فاستحضر لهم السهروردي مناظر مبان عالية متدانية بها زخارف وبها نساء وولدان ثم لم تلبث هذه المناظر أن غابت عنهم .

٣ — ويذكر القزويني قصة عن الشيخ ، وحكى أنه كان جالساً على طرف بركة مع جمع فتحدثوا في معجزات الأنبياء فقال بعضهم : فلق البحر أعجبها فقال الشهاب : ليس ذلك شيء بالنسبة إلى معجزات الأنبياء ، وأشار إلى البركة فانشق الماء نصفين حتى رأوا أرض البركة . .

ويذكر الياقبي عن هذه الخوارق أن هذه الأفعال وأشباهاها بئست من أفعال وبئس من يفعلها ، وبئس المعلم الموصل إليها . ومهما يكن من أمر هذه الكرامات والأفعال الخارقة إلا أنها لا تخرج عن حكايات وأقاصيص تحاك حول الصوفية والمنقطعين عن الناس ويصدقها السذج من العوام ويدأب على إذاعتها بعض الخواص بعد دوام تكرارها وهي تشير في مجملها إلى أن صاحب هذه الأفعال كان ذا مكانة ممتازة تحدد بالناس إلى تصديق ما يقال عنه من خوارق وما يحاك حول سيرته من أساطير .

## الفصل الثاني

### المدرسة الإشرافية

يرجع السهروردي إسناد المدرسة الإشرافية إلى حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل والهند ، فهؤلاء في نظره هم الأصول الأولى للمدرسة الإشرافية وسنحاول في موضع آخر أن نحقق صحة هذا الإسناد التاريخي المذهبي . ولكننا نريد هنا أن نبين أثر التعاليم الإشرافية في الحياة العقلية عند المسلمين وسنتبع هذا الأثر عن طريق زعماء المذهب الإشرافي وتلامذته .

قيل عن المحاسبي<sup>(١)</sup> وابن سينا وغيرهما إنهم من الإشرافيين أي أن لهم حكمة تبتنى على « الإشراف » ، ولكن ابن سينا لا يعد إشرافيا خالصا - إلى حد ما - بقدر ما هو مشائي إسلامي<sup>(٢)</sup> والمحاسبي لا يعد من تلامذة المدرسة الإشرافية الحقة في صورتها الكاملة ، على أن هناك أصولا لفكرة النور والإدراك المباشر التي تقوم عليها تعاليم الإشرافية في كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو وفي التاموعات لأفلوطين ، وفي مشكاة الأنوار للغزالي .

(١) راجع : ص ٥ - ١٠ Jurji : Illumination in Islamic Mysticism  
هو عبد الله حارث بن أسد المحاسبي ولد في البصرة وتلقى العلم في بغداد عاش بين سنتي ٧٨١ - ٨٥٧ م - يقول المؤلف « كان المحاسبي من الرعيل الأول من الصوفية الذين سلكوا طريق التطهر الصوفي ، وكان أول من صرح بأنه لما كانت تصفية النفس تحررنا من علاقاتنا الدنيوية فبنعنا على السالك إذن أن يصل أولا إلى مرتبة الإشراف ومنها يتجه إلى حياة الوحدة في الله » .

(٢) بقصد بالمشائية الإسلامية مذاهب فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا الذين خلطوا الأرسطية بالأفلاطونية الحديثة وأخرجوا من هذا الحائط نظريات اعتقدوا هم أنها تتمشى حسب قواعد المعلم الأول ( أرسطو ) ولم يفتنوا إلى أنها أفلاطونية محدثة في الجوهر مشائية في العرض .

ويمكننا أن نقسم المدرسة الإشرافية إلى فرعين كبيرين ، الفرع الأول في المشرق والفرع الآخر في المغرب .

### المدرسة الإشرافية في المشرق :

تمثلت هذه المدرسة في شهاب الدين السهروردي المقتول ، وتتلذذ على شهاب الدين كثيرون نذكر منهم ملا صدرا الشيرازي المتوفى سنة ١٦٤٠ م أو ١٠٥٠ هـ وهو المعبر الحقيقي عن الإشرافية التي تمثل تفكير إيران الفلسفي في عصره ، أما أستاذا ملا صدرا فهما ميرداماد سنة ١٦٢١ م أو ١٠٤١ هـ وبهاء الدين العاملي سنة ١٦٢١ م أو ١٠٣٠ هـ وكانا من كبار الأساتذة في أصفهان على عهد الصفويين ، وملا صدرا شراح عديدون ومنهم ملا هادي السبزواري سنة ١٨٧٨ م ( راجع براون ، تاريخ الأدب في فارس ص ٤٢٦ - ٤٣٧ Literary history of Persia ) .

ويذكر الدكتور مودي<sup>(١)</sup> قصة الكاهن الأعظم آزار كيوان Azar Kaiwan من شيعة البارسي وكيف أنه هاجر إلى الهند بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي ؛ وضع هذا الزرادشتي مع تلاميذه كتباً بقي منها أربعة أو خمسة أهمها دساتيرنامه . ودساتيرنامه يحتوي على ١٦ جزء كل جزء خاص بنبي من أنبياء الفرس ، وهو يشير في أحد الفصول إلى المشائية والإشرافية ويرجع الإشرافية إلى الفرس القدماء .

وهناك الداستان ومؤلفه مؤيد شاه من أتباع الكاهن الأعظم آزار كيوان ، ويبدو أن هذه المؤلفات قد تأثرت إلى جانب الزرادشتية بالمناوية والبوذية

(1) Dr. J. Modi, a Parsee high Priest with his zorvastian disciples in Patna in the 16 th & 17 th cent., A. C. ( journal of the K. R. Cama Oriental Institute XX, 1932 p. 1 - 85 )

والمصوفية . وعلينا أن نتساءل عن مدى صحة التعاليم الزرادشتية التي ترد في هذه الكتب ؟

ومهما يكن من أمر التأثير الزرادشتي فإننا نجد في هذه الكتب نزعة إشراقية واضحة ، تقرب كثيراً من نصوص السهروردي ذلك أن الكاهن الأعظم قد أقام مذهبه اللاهوتي على أساس فلسفة السهروردي ومنهجه ، ففي الفصل الحادي عشر من الدابستان المخصص للكلام عن الحكماء يذكر المؤلف أن الحكماء يكونون عائلتين كبيرتين :

الأولى — الإشراقيون .  
والثانية — المشاؤون .

ثم يستطرد فيذكر أن العقائد الأساسية والطقوس العملية ، أي نظم السلوك الصوفي الإشرافية ، هي نفسها التي كان يمارسها الإيرانيون القدماء .

ولكن الآراء التي نجدها في الدابستان قد تأثرت بآراء إخوان الصفا وناصر خسرو ومحمود الشابستاري ، ويرى صاحب الدابستان أن الحكمة الفارسية القديمة هي نفسها حكمة قدماء اليونان إلى أفلاطون . ومن تلامذة الكاهن الأعظم الذين تأثروا بالإشرافية فرزانه بهرام بن فرصد وقد قابله مؤلف الدابستان مؤيد شاه في لاهور عام ١٠٤٨ هـ . وفرزانه بهرام هذا كان مهتماً بكتب السهروردي وترجمها إلى الفارسية .

وصحب الكاهن الأعظم العالم المجتهد بهاء الدين العاملي أحد مشايخ ملاصدرا سنة ١٦٤٠ م . وكذلك مير أبو القاسم فاندركسي (١) الذي أثر تأثيراً كبيراً على ملاصدرا ونعرف أيضاً أن ملاصدرا قد نشأ في شیراز وهي على طريق السفر إلى الهند فهو حتماً قد لقي هؤلاء وتأثر بهم ويضيف صاحب الدابستان حكيمين

(١) راجع : Gobineau الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ج ١ من ص ٩٢ — ١٢٧  
Les religions et la philosophie dans l'Asie Centrale.

آخرين زرادشتيين على أنهما لإشراقيان وهما حكيم إلهي هرباد وحكيم ميرزا ويذكر مؤيد شاه أنه قابلهما ، ويورد اسم شخص يدعى حكيم داستور على أنه من المشائين وأنه تلقى العلم على أساتذة ملاصدرا بالإضافة إلى أنه درس الفلسفة أيضاً على تلاميذ ميرزا جان شیرازی ( ٩٩٤ هـ - ١٥٨٦ م ) وهذا الأخير كان تلميذاً لجلال الدين الدواني شارح السهروردي ( هياكل النور ) .

والمهم في هذه الكتب التي ألغيت في الهند أنها تطابق تماماً بين الزرادشتية والإشرافية فالزرادشتي هو الإشرافي مما يدل على الارتباط الوثيق بين المذهبين أو على أنغمار الإشرافية في التيار الديني للزرادشتية على حسب تخريج كوربان (١) . أما المدرسة الإشرافية في فارس فإنها استمرت بعد السهروردي وكان أقوى معبر عن النزعة الإشرافية ملاصدرا الشيرازی سنة ١٦٤٠ م — ١٠٥٠ هـ ( الذي سبقته الإشارة إليه ) .

وملاصدرا شراح عديدون منهم ملاهادي السبزواري (٢) سنة ١٨٧٨ م ، وتستمر المدرسة الإشرافية بعد ملاصدرا ، فمن أفرادها حاجي ملا أغا الدربندي وملا نصر الدين ، وتعتبر الإشرافية مذهباً للفكر وطريقة للسلوك ، فإلى جانب المذهب الروحي تقوم طريقة النور بخشية (٣) وهي من الطرق الصوفية التي انتشرت في فارس ، وهناك طريقة مركزها كربلاء في العراق تسمى السهروردية لها عميد في صحراء كربلاء وتكية يزار فيها كل عام حين يجتمع رسل السهروردية . ولكن الشك والغموض يحيطان بهذه الطائفة إذ أن الجانب النظري قد اتقى أركاد من تعاليمها وبقيت طريقة للسلوك الصوفي مما يجعل من الصعب إرجاع

(١) راجع المقالات المينافيزيقية ج ١ المقدمة .

(٢) راجع : براون : تاريخ الفرس الأدبي ص ٤٣٦ — ٤٣٧ .

(٣) راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية — مادة « إشراقيون » بقلم دي بور ص ٩٨ — راجع أيضاً « طرائف الحقائق » لمصوم علي شاه ج ٢ ص ١٤٣ طبع طهران سنة ١٣٦٠ هـ .



إسنادها إلى شهاب الدين السهروردي دون غيره من المشابهين له في اللقب .

على أن الإشرافية في فارس كانت عاملاً مهماً في نشأة البهائية<sup>(١)</sup> وفي بلورة العقائد الشيعية ذلك أن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع اصفهان وشيراز وقزوین . والدليل على مدى الارتباط الوثيق بين الإشرافية والمذهب الشيعي هو أن عالماً متكلماً مثل ابن أبي جمهور<sup>(٢)</sup> الأحسائي كان له مجهود كبير في الربط بين الآراء الشيعية والأفكار الإشرافية وأن ابن أبي جمهور هذا هو الذي مهد السبيل لتفكير ملاصدرا ، وما يثبت ذلك أن الشيخ أحمد الأحسائي وهو منشيء مدرسة شيخی الإشرافية سنة ١٨٢٧ م — ١٢٤٢ هـ وشارح ملاصدرا يذكر أثناء شرح نص ملاصدرا عن العقل الأول ، وكذلك كلام ابن أبي جمهور في المجلي نقلاً عن الإشرافيين راضياً به وناقياً لما خالفه ، والمجلى كتاب يتعرض لأصول الدين حسب المذهب الشيعي . على أن مدرسة ملاصدرا لم تكن المدرسة الإشرافية الوحيدة بل هناك المدرسة التي عكفت على شرح مؤلفات السهروردي وأحييت فكره وتمثلته . فهناك شمس الدين الشهرزوري المتوفى سنة ١٢٥٠ م — ٦٨٧ هـ وقد تناول الشهرزوري في آخر فصل من تواريج الحكماء<sup>(٣)</sup> حياة السهروردي المقتول وكتبه بالتفصيل . وقد شرح الشهرزوري حكمة الإشراف وهو يتكلم في هذا الشرح عن غير الدين الرازي ٦٠٦ هـ وهو يذكر أنه وضع كتاب المباحث المشرقية وأنه في هذا الكتاب لا يشير إلى شيء من الإشرافية إذ أن الرازي (على حد قوله) غير قادر على استجلاء المعنى الباطن فهو إذن عاجز عن أن يكون حكماً متأهلاً كالسهروردي مثلاً . وقد تأثر ابن كونه الاسرائيلي

(١) راجع جوينو الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ج ٢ نصوص طويلة عن البهائية ونشأتها .

(٢) لابن أبي جمهور كتاب بعنوان (المجلى) انتهى من تحريره في جمادى الثاني سنة ٨٩٥ هـ ،

مايو سنة ١٤٩٠ م .

(٣) تواريج الحكماء ، مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد .

(١٢٧٧ م) بالشهرزوري وكذلك كان نظام الدين الهروي (١٣٠٠ م) من شراح السهروردي .

وجلال الدين الدواني (٩٠٧ هـ — ١٥٠١ م) الذي انقلب إلى التشيع بعد حلم رآه وكان إشرافياً نشيطاً مجتهداً ، وقد شرح الدواني الهياكل .

وهناك شارح آخر هو غياث الدين منصور بن محمد الحسيني الشيرازي الدشتكي (١٥٤٢ م — ٩٤٩ هـ) وقد شرح الهياكل . وكان غياث الدين يتسقط أخطاء الدواني ويعارضه وقد شرح ودود الدين التبريزي الألواح العمادية سنة ٩٣٠ هـ ولخصه تحت اسم «الإشراف» ، وكان عمله ممتازاً ظهر فيه الأثر الشخصي .

وقد تأثر بالإشرافية غير هؤلاء كثيرون من مفكرى الفرس نذكر منهم الأبهري المتوفى سنة ٦٦٣ هـ . وكذلك نصير الدين الطوسي سنة ٦٧٢ هـ — في نظرية فيض العقول<sup>(١)</sup> .

#### المدرسة الإشرافية في المغرب :

ظهرت الإشرافية في المغرب قبل السهروردي وتمثلت في مذهب ابن مسرة الأندلسي الذي عاش في قرطبة من ٨٨٣ م إلى ٩٣١ م وكانت مدرسة تخطط التعاليم الإشرافية بفلسفة أنبادوقل . وقد انتشرت تعاليم مدرسة قرطبة الإشرافية وتأثر بها المدرسيون في الغرب المسيحي مثل الكسندر هيلز Alex. Hales وريموند ال Raymond Lull وروجر بيكون Roger Bacon و دون سكوت Dunn Scotus وكذلك يظهر أثر نظرية النور الميتافيزيقية في السكوميديا الإلهية ، فالخلق هو عبارة عن صدور النور الإلهي .

ولابن مسرة<sup>(٢)</sup> كتاب يسمى توحيد الموقنين يتكلم فيه عن الصفات الإلهية

(١) راجع شرح الهداية ملاصدرا ، طهران ٣٦٦ — ٣٦٧ .

(٢) ابن مسرة راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية بحث لأسين بلاسيوس .



ووحدها وتناهيها والنبوة في نظره كما هي عند الفارابي تكون في اشتداد الحياة الروحية والعقلية ثم ينتقل إلى الكلام عن العالم الظاهري عالم المادة وكيف أنه يشير إلى عالم روحي قائم به جواهر عقلية ذات معدن نوراني ويشير أيضاً إلى اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفصل في عملية المعرفة .

ابن العربي :

ومن أتباع المدرسة الإشرافية في المغرب ابن العربي وابن سبعين الصقلي ، ويعتبر ابن العربي أكبر ممثلي المدرسة الإشرافية في الأندلس تلك المدرسة التي أسسها ابن مسرة ؛ والوجود في نظره واحد إذ هو متجل عن الجوهر الإلهي الواحد ، أي أنه يعتنق مذهب وحدة الوجود ، أما الديانات فكلها متكافئة ، أي أنه يعتنق فكرة وحدة الأديان التي يدافع عنها السهروردي أيضاً ، والفتوحات الملكية هو الكتاب الذي يمثل مذهبه وبه ٥٦٠ فصلاً والفصل رقم ١٦٧ وعنوانه كيمياء السعادة يضع تصويراً رمزياً لصعود الإنسان إلى السماء ويذكر أسين بلاسيوس في كتابه عنه ص ٤٧ أن داتني تأثر تأثراً واضحاً بهذا الفصل الذي يصف فيه ابن العربي الصعود إلى الفردوس وكذلك في الرسالة التي يصف فيها المعراج ( الإسراء إلى مقام الأسرى ) فهو يبين فيها رحلة النفس إلى العالم الأعلى حيث تتكشف لها حقيقة الكون .

وكذلك ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق (١) تجد أن لها تأثيراً كبيراً على داتني خصوصاً حينما يعرض للمقابلة بينه وبين بياتريس في الكوميديا الإلهية ، ونجد في كل مؤلفات ابن العربي أثراً واضحاً للإشرافية في شرح نصوص الحكم (٢) للقاشاني نجدته يتكلم عن المعنى الباطن لوجود النبي شعث فيقول :

(١) نشرة نيكولسون .

(٢) نشرة الدكتور أبو العلا عفيفي مع شرح واف طبعة القاهرة ١٩٤٨ ، وراجع أيضاً شرح عبد الرازقي القاشاني طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ ص ٣ - ٤٤ .

ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وقاصراً عن مرتبة أحدية الجمع التي لأبيه لم يثبت المعاد الروحاني لأن القلب من حيث ما فيه سنع النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدني ، وإن تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية إلا من حيث أنه روح وفي مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسماني ، وانتسب إليه الإشرافيون ، وهذا الذي يسمونه بلسانهم ( أغاثا ذيمون ) (١) صاحب الشريعة والناموس وأنذر وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الإنسان إلى درجات الحيوانات العجم ، .

ولمذنب هذا النص يثبت اتصال ابن العربي بالإشرافية في المشرق على الرغم من أنه ينقل نقلاً غير دقيق عن السهروردي في مشكلة التناسخ إذ أن السهروردي المقتول لم ينف أو يؤيد التناسخ ولكنه اعتبر أن الحجج على طرفي النقيض متعادلة . وقامت حول ابن العربي مدرسة تتبع تعاليمه تأثر بها كثيرون من صوفية الغرب والشرق ونشأت عن هذه الحركة طريقة صوفية في شمال إفريقيا هي الشاذلية ومؤسسها أبو الحسن الشاذلي وهي طريقة تقوم على تعاليم إشرافية .

ومن الذين تأثروا بالإشرافية في شمال إفريقيا أبو مدين شعيب بن الحسن المغربي الأنصاري الأندلسي وكانت له في الغرب مكانة صوفية مرموقة وهو أستاذ ابن العربي ، وبعده أيضاً عبيد السلام بن مشيش (٢) وأبو العباس (٣) المرسي وابن عباد الرندي (٤) .

وأما ابن سبعين (٥) فيظهر من أجوبته في الرسائل الصقلية أنه يقول بأن الله

(١) أجاثا ذيمون وهو مصري كان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين، طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦  
Agatha: le bien. Déémon : Dieu.

(٢) جامع كرامات الأولياء للنبيهاني ص ١٩ ج ٢ .

(٣) ابن الصباغ في درة الأسرار ص ١٤٦ .

(٤) راجع بحث بلاسيوس عن ابن عباد والمدرسة الشاذلية في مجلة الأندلس ج ١ رقم ١ ص ٧٩-٧٠

(٥) ابن سبعين هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الآشبيلي توفي بمكة عام ٦٦٨ هـ - ١٢٦٩ م =

هو حقيقة الأشياء كلها ، ونستطيع أن نستشف من كلامه هذا السر الصوفي الذي انحدر إليه من ابن العربي .

وقد تأثر بالنزعة الاشراقية في المغرب أناس مثل ابن باجه (١) الذي يتكلم عن إشراق العقل الفعال وعن السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية وكيف أنهم يصيجون أنواراً ، وهناك أيضاً ابن طفيل الذي توفي سنة ٥٨١ هـ ١١٨٥ م وهو أيضاً من الذين تأثروا بالاشراقية في الأندلس وتظهر أيضاً هذه النزعة بوضوح في قصة حي بن يقظان وقد تأثر فيها بقصة حي بن يقظان عند ابن سينا والقصة تشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الانساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي ، وتصور القصة ندرج الانسان ، بدون تأثير المجتمع ، في طلب المعرفة وتسكلم عن الرياضات الصوفية على صورتها المتبعة عند أهل الشرق وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

### الفصل الثالث

## التحقيق النقدي لثبوت كتب السهروردي

١ — لا شك أن مصير السهروردي المحزن قد أسدل - بادي الأمر وغداة مصرعه - ظلاً كثيفاً على إنتاجه الفلسفي ، نظراً للظروف التي أحاطت بحادث مقتله وما شاع عن الشيخ الشهيد من مروق عن الدين مع مقت الناس في ذلك الوقت للنظر العقلي ومحاربتهم للآراء الياطنية خصوصاً بعد انتهاء الدولة الفاطمية في مصر وانهيار سلطان الشيعة في بلدان الشرق العربي (١) إلا أن مؤرخي العصر لم يفتهم أن يشيروا في اختصار إلى هذا الحادث وإلى بعض كتب الشيخ ، ويظهر أنهم يرددون ما تواتر عن الشيخ من أخبار دون محاولة أو أية للنقد أو تحرر للصواب ؛ وفي كثير من الحالات ينقل الواحد منهم عن الآخر نقلاً يكاد يكون حرقياً ولكن تلامذة السهروردي قد اهتموا بتتبع أخباره وعلى الأخص الشهرزوري صاحب تواريخ الحكماء فهو يعقد فصلاً طويلاً عن السهروردي ويذكر حوالى ٤٩ مؤلفاً لأستاذه (٢) ، وقد تناولنا ما أورده الشهرزوري مع ما أورده صاحب طبقات الأطباء ، وكشف الظنون (طبعة فلوجل) وشذرات الذهب والبستان الجامع والعقد المذهب ، وابن خلكان ، وغيرهم ممن أشرنا إليهم في عرضنا لتاريخ حياة السهروردي .

٢ — وقد تناولنا ما أورده هؤلاء في دراسة مقارنة مع الاستعانة بالفهارس

(١) ذكرنا في الفصل السابق أن مقتل السهروردي على الصورة المحزنة التي تناقلها الرواة كان سبباً لأن يعد شهيداً فيما بعد وأن يقبل الناس على كتبه وتنتشر تعاليمه .  
(٢) ذكر الشهرزوري في آخر إحصائه لمؤلفات السهروردي « أن هذه جملة ما وصل إلينا من مصنفاته وبلغنا من أسماء مؤلفاته ويجوز أن تكون له أشياء أخرى لم تصل إلينا » .

== وكان قد انتدبه عبد الواحد خليفة الموحدين للرد على ما وجهه فريدريك الثاني من أسئلة فلسفية لعلماء المسلمين في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي .  
(١) راجع طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ووفيات الأعيان وأخبار الحكماء ص ٤٠٦ ونفع الطيب ج ٤ ص ٢٠١ ومونك ص ٣٨٣ ، عاش سنة ١١١٨ م في إشبيلية .

الحديثة التي أخرجها آلفاردت Alwardt وبروكلان وريتير Ritter في (Der Islam) وكلود كاهن Claude Cahen في البستان الجامع لعماد الدين (مضبطة المعهد العلمي الفرنسي في دمشق) . وماسينيون في (مجموعة نصوص لم تنشر) وكوربان ، وختك وسبين Khattak & Spies في ثلاث رسائل عن النصوص .

وقد حققنا ما أورده الشهرزوري بعد هذه الدراسة على أساس أن الشهرزوري من أكثر تلامذة السهروردي اتصالاً به وبكتبه ، وقد أضفنا إلى الفهرس الشروح التي ذكرها مؤرخو تاريخ حياة الشيخ (١) .

#### ١ — حكمة الإشراف :

- (١) شرح قطب الدين بن محمد بن مسعود الشيرازي .
- (ب) شرح محمد بن محمود الشهرزوري باسم (حل الرموز وكشف الكنوز) .
- (ج) شرح محمد شريف بن نظام الدين الهروي .
- (د) شرح الجرجاني لحكمة الإشراف - فلوجل (حاجي خليفة) .
- (هـ) تعليقات على جزء من حكمة الإشراف لنجم الدين الحاج محمود التبريزي حسب طلب نصير الدين سديد وزير ابن السلطان أحمد بها دورخان (ريتير Ritter) .
- (ر) شرح ملا هادي السبزواري .
- (ع) تعليق صدر الدين الشيرازي وهو المطبوع على الهامش على شرح القطب الشيرازي في طبعة فارس .
- (غ) نشره كوربان Corbin سنة ١٩٥٢ في باريس .

(١) الكتب التي أوردتها الفهارس الحديثة في إجماع قد أبقناها بدون إشارة ، أما التي ينفرد بها فهرس أو اثنين فقد ذكرنا أمانها اسم الذي أوردتها .

#### ٢ — هياكل النور : نسخة فارسية وأخرى عربية (١) .

- (١) شرح غياث الدين بن أسعد الدواني باسم شواكل الحور .
- (ب) شرح منصور بن محمد الحسيني باسم (إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور) وهذا الشرح به تعليقات على شرح الدواني للهياكل واستدراكات .
- (ج) شرح لمحمد بن محمود العلوي .
- (د) شرح تركي باسم إيضاح الحكم لاسماعيل الأنقراوي .
- (هـ) مقتطفات من الهياكل النورية مع زيادات من شرحها بالإضافة إلى بعض مقتطفات من حكمة الإشراف لحسن السكردى .

#### ٣ — التلويحات :

- (١) شرح باسم التنقيحات لمحمد بن محمود الشهرزوري . (ريتير Ritter) ويذكر بروكلان أن التنقيحات هي شرح ابن كمونة وقد يسمى بالمقاومات ، وهذا قلب لآراء ريتير Ritter ، إذ أن المقاومات كتاب مستقل وهو مختصر التلويحات وقد نشره كوربان في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية) .
- (ب) شرح التلويحات لعز الدولة سعد بن منصور الحسن هبة الله بن كمونة الإسرائيلي .
- (ج) المقاومات . يقول السهروردي في مقدمته :  
هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه ، مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر لإيراده في التلويحات . نشره كوربان سنة ١٩٤٥ .

(١) نشرنا هذا المؤلف مع مقدمة وتحقيقات - المطبعة التجارية - مصر سنة ١٩٥٧



٤ — اللمحات في الحقائق :

(١) شرح اللمحات انظام الدين محمود بن فضل الله التودى الحمداني (١) .

٥ — الألواح العبادية : مهداة إلى عماد الدين قره أرسلان داود بن أرتق. (٢)  
ومنها نسخة فارسية .

(١) شرح الألواح باسم ( الاشراف ) لودود بن محمود التبريزي وله اسم آخر  
مصباح الأرواح في كشف حقائق الألواح، يذكره ريترو واسكن النسخة  
التي اطلعت عليها بدارالكتب بالقاهرة تتخذ اسم « الاشراف » عنوانها.  
(ب) شرح بالفارسية للألواح مؤلفه غير معروف .

٦ — المشارع والمطارحات : نشر كوربان الجزء الالهي منه في مجموعة  
الرسائل الميتافيزيقية . وتوجد طبعة حجر كاملة وليست للكتاب شرح .  
٧ — المناجاة :

شرح المناجاة لآبي المظفر الإسفرائيني .

٨ — مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم : وهو كلمة التصوف حسب  
بروكلمان والشهرزوري .

٩ — التعرف للتصوف :

١٠ — الاسماء الإدريسية : قد اطلعت على مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ،  
بهذا الاسم في ( مجموعة مخطوطات في الحكمة ) وليس عليها اسم مؤلفها  
ولسكنها بعيدة تماماً عن الطابع الإشرافي .

١١ — الأربعون إسماً : يذكرها الشهرزوري وبروكلمان وآلفاردي ويشك  
كوربان في نسبتها إلى الشهروردي .

(١) تقوم أعداده للنشر .

(٢) تحت يدنا هذه النسخة وسنددها للنشر إن شاء الله .

١٢ — أصوات أجنحة جبرائيل : نشرها كوربان في المجلة الآسيوية سنة ١٩٣٥

شرح أصوات أجنحة جبرائيل لشهيد علي .

١٣ — برنونا مه : بالفارسية - الشهرزوري وبروكلمان ، وريترو .

١٤ — ترجمة رسالة الطير : الشهرزوري وبروكلمان وريترو وسبيز .

١٥ — بستان القلوب بالفارسية : ( الشهرزوري وبروكلمان ، وريترو واسكن

كوربان يذكر أن هذا الكتاب منسوب خطأ إلى الشهروردي .

١٦ — صفيير سيمورغ : بالفارسية نشرها كوربان سنة ١٩٣٩ في مجلة  
هرمس ج ٣ المجموعة الثالثة .

١٧ — الغربة الغربية : هكذا يوردها بروكلمان. نشرها Corbin سنة ١٩٥٢  
على غرار قصة حي بن يقظان .

١٨ — الكلمات الذوقية والنكات الشوقية :

يذكر في أوله « كتاب فيه كلمات ذوقية ونكات إشرافية كتبه  
بالتماس بعض إخوان التجريد » .

شرح لرسالة الكلمات الذوقية ، لعل ابن مجد الدين الشهرودي البسطامي  
( بروكلمان وريترو ) .

١٩ — لغات موران : بالفارسية نشرها كوربان في مجلة هرمس سنة ١٩٣٩ .

٢٠ — مؤنس العشاق :

شرح مؤنس العشاق لشهيد علي نشره سبيز Spies في مجلة الأبحاث  
الفلسفية ج ٢ سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ .

٢١ — بقايا تلخيص إشارات ابن سينا : ريترو

شرح الإشارات بالفارسية : ( الشهرزوري )

ويذكر الشهرزوري « ذكر بعض المعارف أن عنده شرحاً



على الإشارات ولم أقف عليه والله أعلم بصحته . . ويقتطف الدواني في شرحه على هياكل النور بعض عبارات من شرح السهروردي على إشارات ابن سينا .

٢٢ - كشف الغطا لإخوان الصفا : بروكلان والشهرزوري وحاجي خليفة .

٢٣ - الواردات والتقديسات : كتاب في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب نجر الدين الرازي ، السر المكتوم في مخاطبات النجوم ، وكتاب المجريطي ( غاية الحكيم ) ويذكره كوربان باسم « تقديسات الشيخ الشهيد » .

٢٤ - تحفة الأحباب : يذكره حاجي خليفة وهو اختصار المستصفي للغزالي في الفقه ، ويجوز أن يكون هو التنقيحات في الأصول الذي ذكره الشهرزوري . وهناك مؤلفات يذكرها الشهرزوري وحده مثل :

الرمز المومي . المبدأ والمعاد بالفارسية ، البارقات الإلهية والنعمة السماوية ، لوامع الأنوار ، كتاب الصبر ، كتاب العشق .

وهناك رسائل صوفية يذكر الشهرزوري أن الشيخ ألقها في صباه وهي .

رسالة غاية المبتدى ، رسالة روري باحما عده بالفارسية ؟ ، مكاتبات إلى الملوك والمشايخ ، كتب في السيمياء ( السيمياء ) يذكر الشهرزوري أنها تنسب إليه ( أي أنه غير متأكد من صحة نسبتها إليه ) - تسبيحات العقول والنفوس والعناصر ؛ وهناك جملة رسائل أخرى يغلب على الظن أنها أجزاء من الواردات والتقديسات وهي : رسالة التسبيحات ودعوات الكواكب - أدعية متفرقة : الدعوة الشمسية ، الواردات الإلهية ، متخيرات الكواكب وتسبيحاتها ، السراج الوهاج : ويذكر الشهرزوري ( والأظهر أنه ليس له ) .

وهناك كتب ورسائل ذكرها الشهرزوري وغيره ولكن قد يشك في نسبتها إليه وهي :

١ - الرقيم القدسي : الشهرزوري ، كلود كاهن Claude Cahen .

٢ - رسالة المعراج : الشهرزوري ، حاجي خليفة .

ويشك كوربان Corbin في نسبتها إلى السهروردي .

٣ - رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله : الشهرزوري ، ويذكر كلود كاهن أن للسهروردي تفسيراً للقرآن وربما كان هذا ما يقصده .

٤ - اعتقاد الحكماء : يورده الشهرزوري وماسينيون . نشره كوربان ١٩٥٢ .

٥ - رسالة يزدان سينا كشت وهي لعين القضاة الهمداني ونسبت خطأ للسهروردي .

٦ - سكنات الصالحين : لم يذكرها الشهرزوري وذكرها ماسينيون .

ويضيف ريتز Ritter إلى ما أوردناه :

١ - رسالة مختصرة تتضمن مقالات عن :

الجسم ، والحركات ، والربوبية ، والمعاد ، والوجد ، والإلهام .

٢ - مختصر في الفلسفة يتناول المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة .

٣ - قصيدة أبدأ نحن إليمكم الأرواح :

شهرزوري ، ياقوت ، ابن أبي أصيبعة .

## الفصل الرابع

### تصنيف كتبه

١ — إن دراسة تطور ( المذهب ) في الدراسات العقلية تتطلب تتبعاً للبذور الأولى ومسيرة تطورها إلى تمام بلورتها في صيغتها النهائية ، وقد تنصب هذه الدراسة على جملة من المفكرين ، أو على مفكر واحد ، وقد تتبع المنهج الباطني إذا أعوزتنا مستلزمات المنهج التاريخي الخارجي . وفي دراستنا للمذهب الإشراقي عند السهروردي نحاول أن نتبع هذا الفكر في مؤلفات السهروردي ؛ فهل تفكير السهروردي يعد وحدة متماسكة أوجانيكية صدرت عنه آراء تؤلف في مجموعها كلا غير متطور ؟ أو أنه قد خضع لتطور فكري ظهرت آثاره في كتبه ؟

ودراسة تصنيفات كتب السهروردي تفيدنا كثيراً في تتبع نبضات فكره . والدراسة النقدية العميقة لكتبه تدلنا على أن السهروردي في تفكيره لم يخضع لتطور عقلي جازم ، وأن كتبه لا تصور هذا التطور بقدر ما تصور موقفاً ثابتاً على وجه الإجمال يعبر عن وحدة فكرية لا أقول متماسكة تمام التماسك بل على الأقل لا يظهر فيها أثر التجديد نتيجة لعامل خارجي وقتي يخضعها لذبذبات التطور أو التراجع .

٢ — لنتناول تصنيف ماسينيون<sup>(١)</sup> على أنه محاولة أو أية لوضع تصنيف لكتب السهروردي : فقد قسم الكتب والرسائل إلى ثلاث مجموعات :

(١) مجموعة ظهرت في عهد الشباب : « العهد الإشراقي » ، وتشتمل على :

(١) مجموعة نصوص لم تنشر س ١١٣ وما بعدها .

الألواح العمادية ، هياكل النور ، الرسائل الصوفية ( وهو يستند في هذا إلى ما أورده الشهرزوري من أن السهروردي حرر الرسائل الصوفية في عهد الصبا ) .

(ب) المجموعة الثانية — في العهد المشائي :

- ١ — التلويحات
- ٢ — اللوحات
- ٣ — المقاومات
- ٤ — المطارحات
- ٥ — المناجاة .

(ج) المجموعة الثالثة : في العهد الأخير وهو العهد الذي تأثر فيه بالأفلاطونية

الحديثة وابن سينا . Période Avicenne - Platonicienne :

- ١ — حكمة الإشراق
- ٢ — كلمة التصوف
- ٣ — اعتقاد الحكماء .

هذه المجموعات الثلاث التي يوردها ماسينيون يقسمها على ثلاث مراحل ؛ فالمجموعة الأولى حررت في العهد الإشراقي الخالص . والمجموعة الثانية حررت في العهد المشائي والمجموعة الثالثة حررت في العهد الذي تأثر فيه السهروردي بابن سينا والأفلاطونية الحديثة .

أي أن ماسينيون يفترض انفصالا للمراحل الثلاث في ذهن السهروردي وأن أولى المراحل هي الإشراقية الخالصة وبعدها المشائية ثم الأفلاطونية الحديثة مع ابن سينا .

والاعتراض على هذا التصنيف من وجهين :

أولاً — أن تفكير السهروردي نفسه كما هو واضح من كتبه لا يدل على هذا الانفصال أو هذا الترتيب التطوري ، بل هو يعبر عن وحدة تنفرع عليها هذه الكتب لا حلقات في سلسلة تصاعدية .

ثانياً — كيف يمكن الفصل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة وابن سينا في ذلك الوقت ؟ لقد عرف المسلمون أرسطو عن طريق الأفلاطونية المحدثة فالمشائية الإسلامية ليست أرسطية خالصة ، فذهب ابن سينا المشائي يقوم على أسس أفلاطونية محدثة . ؟

وهل نستطيع التسليم مع ماسينيون بأن الألواح العبادية قد حررت في عهد الشباب مع أنها مهداة لعماد الدين قلاج أرسلان أمير خربوط الذي ولي الحكم في سنة ٥٨١ هـ والمعروف أن السهروردي توفي سنة ٥٨٧ هـ ، وهذه الفترة من ٥٨١ — ٥٨٧ هـ هي الفترة التي انتهى فيها السهروردي من تأليف حكمة الإشراق وهو الذي وضعه ماسينيون في المرحلة الثالثة .

وبالإضافة إلى هذا فإنه توجد إشارات سريعة إلى حكمة الإشراق في الألواح العبادية (١) .

وأما عن هياكل النور فإن الهيكلين السادس والسابع منه يتضمنان شرحاً وتبسيطاً للأفكار الأساسية في حكمة الإشراق فلا يمكن إذن أن نفصل فصلاً تاماً بين هذين الكتابين كما فعل ماسينيون إذ أنه جعل هياكل النور في العهد الأول وحكمة الإشراق في العهد الأخير .

أما رسائله الصوفية فقد وضعت في قالب خرافات وأرموز وتعد بمثابة إعداد وتهيئة ودعوة الانخراط في الطريق الإشراقي مثل الغربية الغربية ومؤنس العشاق . والأفكار التي تتضمنها هذه الرسائل تشير حتماً إلى ما يتضمنه حكمة الإشراق من مبادئ إشراقية ، فلا يمكن أن تعد إذن سابقة على عهد تحرير حكمة الإشراق ، ولا يمكن الفصل بينها وبين حكمة الإشراق يعهد مشائي بحت .

والمهم أن كتب السهروردي لا تقدم لنا تأريخاً مقنعاً لتطوره الروحي .

(١) راجع ص ٧ من مقدمة كوربان للرسائل الميتافيزيقية .

في الفترة التي استعمل فيها الحجج المشائية في صباه لم يكن مندفعاً لاستعمالها تحت تأثير دراسته للمشائية في ذلك الوقت فقط بل لمناقشة زملائه والدفاع عن وجهة نظره في أصفهان ومراغة .

ونرى السهروردي يشير إلى حكمة الإشراق في جميع كتبه وقد انتهى منه وعمره ٣٣ سنة وانتهى من المطارحات وقد ناهز الثلاثين . وأما كتبه التي تعبر عن المذهب إلى جانب هذين فهي التلويحات والمقاومات والهباء كل ، وهي تتضمن الأفكار الأساسية التي يشير إليها حكمة الإشراق ، ومن ثم فقد تعذر على الباحث أن يلبس أي أثر في كتاباته لتطور روحه واضح المعالم ، حتى أن ترتيب الكتب نفسها يتخذ شكلاً واحداً - ماعداً الرسائل - ففيها الأجزاء التقليدية الثلاث المنطق والطبيعي والإلهي .

قطب الدين الشيرازي وتصنيف ماسينيون :

ويظهر أن ماسينيون قد تأثر كثيراً بأراء قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الإشراق ، فهو يرى أن الرسائل الصوفية حررت في عهد الصبا ، وسبق أن بينّا أن هذه الرسائل تقوم على الأسس الميتافيزيقية المفصلة في حكمة الإشراق .

وكذلك يرى ماسينيون مع قطب الدين أن المؤلف بدأ في تحرير اللحات والتلويحات ، قبل الانتهاء من حكمة الإشراق مع أنهما يشيران إلى حكمة الإشراق صراحة فهو في التلويحات مثلاً يشير إلى أن تفصيل ما يورده هنا يوجد في كتابه حكمة الإشراق الذي يحوى الحكمة العجيبة .

وأما المطارحات فهي تشير كثيراً إلى حكمة الإشراق بل وتحدث عن موضوعات حكمة الإشراق خصوصاً حين الكلام عن المثل العقلية والأنواع القائمة (١) .

(١) وقد يكون هذا راجعاً إلى أن المؤلفين قبل عهد الطباعة لم يكونوا ليخضعوا لنظام التأليف الحديث فكانوا يكتبون من كتبهم ثم يوردون فيغيرونها فيها ويبدلوا ويبدوا أو ينقصوا ، ويمكن التحقق من هذا لو وفت في أيدينا نسخ المؤلفين الأصلية .



والحقيقة أن الشراح أمثال الشهرزورى وقطب الدين الشيرازى لم يهتموا كثيراً بالتحقيق التاريخى لنصوص السهروردى .

٣ — تصنيف كوربان (١) :

حاول كوربان أن يضع تصنيفاً يشير إلى وحدة المذهب المتماثلة ، فصنف الكتب على الوجه التالى : —

( أ ) المؤلفات الكبرى وهى أربعة كتب تولى فى مجموعها وحدة تعبر عن المذهب الإشرافى وهى التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراف .

( ب ) المؤلفات الصغرى وهى كتب متكاملة يكمل بعضها بعضاً وتعبر عن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف إلى غاية واحدة ، ونجد أساسها المذهبي فى الأربعة كتب الأولى وهى : الأنواح العمادية ، بستان القلوب ، هياكل النور ، اعتقاد الحكماء ، كلمة التصوف ، كشف الغطاء ، اللوحات .

( ج ) ويمكن أن نضع الرسائل كلها فى درجة واحدة ، الفارسية وغير الفارسية ، وهى تعبر رمزى عن المذهب الإشرافى تمشد طريق السالكين ، مثل عقل سرخ وأصوات أجنحة جبرائيل ، والغربة الغربية ، والكلمة الذوقية ، ولغات موران ومؤنس العشاق ورسالة فى حالة الطفولة ، ورسالة عن جماعة الصوفية وهى فارسية ، ورسالة الطير وصغير سيمورغ .

( د ) وأخيراً كتاب الواردات والتقديسات أو تقديسات الشيخ الشهيد ، وهى عبارة عن تسييحات أو دعوات أسبوعية تتفق مع الإشرافية وتساعد السالك على التدرج فى الطريق الروحى ، ويفرد لها كوربان مكاناً خاصاً بها فى تصنيفه . ويريد كوربان أن يصل إلى هدفين من هذا التصنيف .

أولاً : بيان أن الكتب الأربعة الأولى تعبر عن المذهب الإشرافى فى جملته .

( ٧ ) مقدمة الرسائل الميتافيزيقية .

ثانياً : بيان طريقة تحرير الكتب الأربعة وتخطيطها .

أولاً — يذكر السهروردى فى المطارحات :

أنه يجب قراءة التلويحات قبل المطارحات ويأتى بينهما المقاومات وهو مختصر ثم بعد هذه الثلاثة حكمة الإشراف .

أما المؤلفات الصغرى فهى قائمة على أصول من الكبرى الرباعية وتفسر بعض القواعد الأساسية الواردة فيها .

ثانياً — إذا تناولنا الكتب الثلاثة الأولى دون حكمة الإشراف نجد أن المنطق والطبيعة فى كل منها يمكن أن يتشابه ، فهما يعرضان مشاكل واحدة . والحقيقة أن هذا التشابه ليس تاماً بل أنهما قد يختلفان من حيث الإيجاز والإسهاب فى العرض ، ومن حيث صورة العرض والبيان مع اتفاقهما فى الموضوع والرأى . وأما حكمة الإشراف فهى تركيز لما ورد فى هذه الكتب وتخطيط كامل للمذهب الإشرافى فى صورته الناضجة .

وتصنيف كوربان أقرب إلى اعتبار تفكير الشيخ وحدة متماسكة لذلك فهو أى كوربان يبتعد عن أى تفسير تاريخى لتحرير كتب السهروردى .

والثابت من نصوص السهروردى نفسه أنه بدأ فى تحرير حكمة الإشراف ثم عاقته رحلانه العديدة عن إتمامه فخر غيره من الكتب كالمحاضرات والتلويحات والمقاومات والمطارحات والهيكل ، ولكنه فى هذه الفترة لم يكن ينقطع تماماً عن الاستمرار فى تحرير حكمة الإشراف .

فيمكن أن يقال إذن إنه قد فكر فى مذهبه وكونه قبل تحرير حكمة الإشراف ، ولأنه فى تحريره لكتبه الأخرى لم ينح نحو المذهب الكامل بل إنه كان يريد أن يعرض بعض جوانب مذهب الإشراف فى هذه الرسائل التعليمية الصغيرة ( الفلسفية والصوفية ) لإشباع رغبة الأشياخ والمريدين . أما حكمة الإشراف

فقد كان يؤخر إتمامه لزيادة الإجادة في صياغته وقد ظهر أثر ذلك في شدة إيجازه مع عمق عباراته وذلك على عكس المطارحات مثلاً الذي أرسله إرسالا دون تكلف ، ودليل ذلك أنه قد أشار بقراءة كتبه الأخرى قبل قراءة حكمة الإشراق ؛ لأن الكتب الأخرى تعرض نواحي مبسطة للمذهب ، أما حكمة الإشراق فهو عمل كامل يتضمن سائر هذه النواحي . لذلك لا نستطيع التسليم مع كوربان بأن هناك أربعة كتب تمثل المذهب الإشراقي كان السهروردي قد وزع عليها نواحي مذهبه .

والواقع أن دراسة حكمة الإشراق وحده نعطينا الفكرة الكاملة عن مذهب السهروردي أما سائر الكتب فهي أقرب إلى التفصيلات والشروح التي نوضح وتُدافع وتمهد لموجز ما أورده حكمة الإشراق ونفازن أيضاً بينه وبين المذاهب الأخرى كما في المطارحات والتلويحات ، ففي التلويحات مثلاً نجد في الحلم (١) الذي رأى فيه السهروردي أرسطو هجوماً شديداً على المشائين الإسلاميين وانتصاراً لأبي يزيد البسطامي والحلاج والجنيد لأنهم سلكوا طريق الحكمة الذوقية لا البحثية ، وفي المطارحات يورد آراء الأقدمين ويفندها على طريقته الإشراقية وكذلك في اللوحات .

أما في الهياكل فهو يعرض بعض أفكار مذهبه الأساسية بطريقة مبسطة دون مناقشة أو مقارنة .

وعلى هذا فمحاولة وضع تصنيف أورجانيكي لكتب السهروردي محاولة أعتقد أنها بعيدة عن الدقة العلمية .

ولإذن فيجب أن نترك التفكير في تصنيف كتبه على هذا النحو ولنتدبر الترتيب التعليمي الذي يشير إليه السهروردي نفسه ؛ فهو مثلاً يشير بقراءة التلويحات قبل المطارحات والمطارحات قبل حكمة الإشراق وهكذا الخ . . .

(١) راجع كتاب « التلويحات للسهروردي — نسخة مصورة عن مخطوطة برلين — العلم الثالث — المورد الثالث « حكاية ومنام » — راجع نشرة كوربان فقرة ٥٥ س ٧٠

وهذا ما يهدف إليه السهروردي نفسه من تحريره للكتب المذكورة ، وتنتهي القراءات إلى الرياضة والمجاهدة . والرسائل الصوفية مفيدة في هذه المرحلة ، ثم يسمح لك القيم (١) على الإشراق بقراءة حكمة الإشراق فتستعين لك الحقائق وتسلط طريق المشاهدين الأنوار القاهرة والقابسين للبارقات الإلهية .

وهذا الكتاب [ أي المطارحات ] ينبغي أن يقرأ [ قبل حكمة الإشراق ] وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات . . . فإذا استحكمت الباطن هذا النمط فليشرع في الرياضات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق ثم يتم له مبادئ الأمور . . . وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره لا نهاية له . . (٢)

(١) الشيخ أو المرشد ويسميه السهروردي في مواضع أخرى « القائم بالكتاب » .

(٢) راجع مقدمة المطارحات ص ١٩٤ وما بعدها .

## الباب الثاني

### المدرسة الإشرافية

#### دراسة نقدية للمصادر والأصول

#### الفصل الأول

#### مدلول الإشراف

١ — يشير الجرجاني في التعريفات إلى أن الإشرافيين طائفة رئيسهم أفلاطون . وهذا يتفق مع ما يذهب إليه السهروردي نفسه فهو يقول عن أفلاطون في مقدمة حكمة الإشراف « إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون » . وفي كتاب « دابستان المذاهب » يتكلم مؤلفه عن الإشرافيين الإيرانيين كأنهم أفلاطونيون إيران (١) . فإلى أي حد يمكن أن يقال عن الإشرافية إنها أفلاطونية متأثرة بالدين الزرادشتي في العهد المتأخر؟ ويستعمل السهروردي نفسه كلمة إشرافي ليصف بها التابعين له من الحكماء الإشرافيين (٢) . فمن هم هؤلاء الإشرافيون؟ وكيف نفسر المذهب الإشرافي ونحدد المعرفة الإشرافية؟ أو بمعنى أدق ما هي المعاني التي تنطوي عليها كلمة « إشراف »؟ وهل نستطيع أن نقيم مذهباً محدداً واضحاً على هذا الأساس؟ وأخيراً

(١) راجع المطارحات فقرة ١٤١ .

(٢) راجع مقدمة كوربان عن الرسائل المينافيزيقية .

هل نستطيع التمييز بين الإشرافية وبين ما يسمى « بالحكمة المشرقية » كما نجدتها عند ابن سينا؟

ويجيب السهروردي نفسه عن السؤال الأخير إجابة قاطعة فيقول (١) : « ولهذا صرح الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كراريس نسبها إلى المشرقيين ، توجد متفرقة غير ملتزمة ، بأن البسائط ترسم ولا تحد ، وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة ، إلا أنه ربما غير العبارة أو انصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يبين كتبه الأخرى بونا يعتد به ، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية ، فإنه هو الخطب العظيم ، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تكميم طرائق المشائين وتفريعها وتمزيقها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين ، وإن كان قد يتفق فيه نكت متفرقة بحثية شريفة . والخطب العظيم مرموز في كتابنا المشتمل على الأصول الشريفة المسمى بحكمة الإشراف » .

٢ — وقد يكون شراح المذهب على صلة بالتيارات الحقيقية التي عاصرت قيامه أو بالبواعت التاريخية أو المذهبية : إلا أننا نجد الشيرازي يردد ما ذكره السهروردي نفسه في كتبه دون خروج على النص أو استبطان نقدي لنصوص الشيخ .

ويذكر قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراف : « إنها الحكمة المؤسسة على الإشراف الذي هو الكشف أو حكمه المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراف الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها بالإشرافات على النفوس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا

(١) المطارحات ، المشرع الثاني ص ١٩٥ . وبلاحظ على هذا النص أنه يذكر « مشرق » على أنها مرادفة « لإشراف » .



قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (١) .

وهذا النص الهام يشير إلى :

١ — أن الإشراق هو مصدر الحكمة الإشرافية وأنه يتضمن ظهور الموجود أى تأسيس وجوده ، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف .

٢ — وأن هناك ترادفاً بين لفظ ( إشرافي ) و ( مشرقى ) ، فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقين أى الشرقيين الذين يقعون جغرافياً في الشرق ويقصد بهذه الإشارة بلاد فارس .

٣ — ويمكن ضم المفهومين الأول والثاني إلى بعضيهما والقول بأن حكماء فارس المشرقين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أى ظهور الأنوار العقلية للنفس بعد تجردها .

وعلى هذا تقوم الفلسفة الإشرافية في مقابل المشائية .

فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي . يقول : بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أى لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التى هى القواعد الإشرافية . (٢) وتؤسس على تعاليم الفرس القدماء . بالإضافة إلى حكمة اليونان ( عدا أرسطو فهو رئيس أتباع الحكمة البيثية ) وحكمة بابل والهند ومصر القديمة .

٣ — ويستعمل السهروردى لفظى « شرق » و « غرب » بمعنى مجازى في مواضع كثيرة ، فهو يشير في التلويحات إلى « شرق أكبر » وهو عالم العقول

(١) مقدمة شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازى . طبعة طهران .

(٢) مقدمة حكمة الإشراق .

وشرق أصغر وهو عالم النفوس ، (١) ، ثم يشير إلى مغرب النفس أى اتصالها بالمادة ، والنفس في طريق ( الاستشراق ) تنتقل من عالم لآخر حتى تصل إلى الموت الأكبر عن عالم المادة ، وفي هذه المرحلة تصل النفس إلى جبريل أبى النفوس الإنسانية ، ويسميه المزدكية « بهمان » ويرد ذكر « بهمان » (٢) ، ومانى ، بكثرة في نصوص السهروردى ؛ وهذه الإشارات في الكتب التى يلخص فيها المشائية كالتلويحات والمطارحات ، تنبئ عن بدء تشييد المذهب الإشرافي .

ففي فقرة ٥٥ من التلويحات يذكر السهروردى حلمه الذى رأى فيه أرسطو ، وهذا الحلم تعبير عن حالة متوسطة بين اليقظة وال المنام ، وتحدث المناقشة فيه بين السهروردى وأرسطو في عالم متوسط بين عالم العقول وعالم الحس وهو عالم الخيال ، أى عالم « المثل المعلقة » ؛ ولهذا العالم دور هام في المذهب الإشرافي .

وتستمر البذور الإشرافية في الظهور تدريجياً في الفقرة ٨٩ تلويحات وفي الفصل الأول من المشرع السابع من إلهيات المطارحات وعلى الأخص في الفقرات من ٢٠٨ — ٢١١ ؛ وتبين هذه النصوص الخطوط الأولى للمعرفة الإشرافية ، ويقدم المؤلف بالتدريج مبادئه الإشرافية بعد مناقشة المبادئ المشائية ؛ ففي كتابات السهروردى نجد نقداً متواصلاً للقواعد المشائية وهجوماً بل وتعريضاً لابن سينا .

وفي المورد الثالث من إلهيات التلويحات حيث يعرض السهروردى لمسألة العلم الحضورى والعلم الصورى ؛ يبدأ بمناقشة موقف ابن سينا بصدد المعرفة والاتحاد ( فقرة ٥٤ تلويحات ) فيقبل مايقوله ابن سينا عن المعرفة عن طريق

(١) التلويحات فقرة ٨٥ .

(٢) نجد في نصوص السهروردى « بهمن » بدلاً من « بهمان » .

الاتصال والكنه يرفض الاتحاد رفضاً باتاً ، ويذكر أن ابن سينا نقل فكرة  
عن فورفوربوس في الإشارات .

وإذا ضمنا القرنين ٥٥ و ٨٩ من التلويحات إلى بعضهما نجد أنهما تعبران  
عن موقف أولى أساسى للإشراقية في مواجهة المشائية .

فالفقرة ٥٥ كما ذكرنا تشير إلى دحلم أرسطو ، ونجد السهروردي يستنطق  
أرسطو بالمبادئ الإشراقية أى أنه يفصد إلى نقد دعاوى المشائين على لسان  
رئيسهم وكيف أنه رجع عن رأيه بعد مشاهدته عالم الأنوار العقلية ، ثم كيف أنه  
يثنى على أفلاطون بعد أن هاجم نظريته في المثل ، وعلى الجملة نجد تحولاً أساسياً  
من الاتجاه المشائى إلى الإنجاء الإشراقى المبني على الذوق والكشف ؛ ذلك  
أن السهروردي أخذ يذكر لأرسطو أسماء حكماء عصره من الإسلاميين أتباع  
الحكمة البحيثية المشائية فلم يلفت أرسطو إليه بل أثنى على من سماهم من الصوفية  
المتجربين أمثال البسطامى والحلاج وذى النون .

وتشير هذه النصوص إلى نوع من العلم لا يأتى عن طريق التجريد أو تمثيل  
صورة الموضوع في الذهن بل هو علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ، هو تكشف  
يتحد فيه الموضوع بالعارف لأن الذات العارفة من نوع الموضوع فهى نور وشعور  
بهذا النور ثم إن موضوع المعرفة هى الأنوار العقلية .

فالمعرفة إذن لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل هى ( كما يقول  
الإشراقيون ) معرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر  
النورانية إن صعوداً وإن نزولاً ، وتسمى بالعلم ، الحضورى الانصالي  
الشهودى ، (١) .

فعندما يكون الموضوع معروضاً للنظر وترفع الحجب يحصل للنفس « إشراف

(١) العلم الحضورى هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد

أنفسه . كتاب التعريفات للجرجاني صفحة ٦٧ القاهرة ١٣٠٠

حضورى ، على المبصر فتحراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة  
صادرة عن الموضوع ومرآسة في النفس ، وتفسير هذا الحضور هو أن النفس  
عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر وأكثر من ذلك  
فإن النفس هى التى تؤسس وجود الموضوع وإذا ربطنا العمليتين ، عملية الإشراق  
على النفس لإدراك الموضوع وعملية إشراق النفس على الموضوع اتأسس وجوده ،  
نجد أنهما فعل واحد ، وأنه ليس هناك فعل مزدوج ، فالإشراف الإدراكى عملية  
وجودية مشيدة في نفس الوقت . وسنبين أثناء كلامنا عن نظرية الرؤيا  
عند السهروردي أوجه الشبه بينه وبين باركلى في موقفه اللامادى وتأسيسه  
للوجود على أساس فسكرى .

ونعود فنقول إن هذه القدرة على استحضار الموضوع أو جعله حاضراً  
تخص بالنفس وحدها في حالة مفارقة لها للبدن وتجردتها عن علاقته . ذلك أن حضور  
النفس لذاتها وحضور قواها لذاتها ، وحضور ما يحضر اقواها لذاتها كل هذا  
يكون بقدر تسلط النفس على الجسد ، فإن الحضور بقدر التسلط ، والإدراك  
بقدر الحضور ، ويندرج هذا الإدراك حسب درجة النفس في التسلط على قوى  
الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس فمن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة .

وبسمو الإدراك إلى أعلى درجة حينها يكون موضوعه نور الأنوار وهو في  
قمة الوجود ، مفارق بل يسمو على كل مفارقة . وحضوره للنفس نتيجة اقهره  
وتسلطه المطلق عليها . وسنرى أن القهر والمحبة علاقتان انتظامان الأنوار بأسرها .  
وأول العلاقات في الوجود هى العلاقة بين نور الأنوار والصادر الأول ،  
لأن هذا الصادر الأول الذى يمنح الوجود الموجودات كلها ، هذا الصادر فائض  
عن نور الأنوار كما يشتعل السراج من السراج بدون أن ينقص من الأول شيء .  
والصادر الأول هو الذى تصدر عنه سائر الموجودات في نظام ازدواج  
يستند إلى علاقة العاشق والمعشوق أو القهر والمحبة التى أشرنا إليها .

## الفصل الثاني التراث الشرقي

١ — كيف تأثر السهروردي بالتراث الشرقي؟ أو كيف تأثر بالتراث الفارسي على وجه الخصوص؟ فهو يقرر في كتبه أن مذهبه إحياء لآراء حكماء فارس القدماء .

يتمثل الدين الفارسي القديم في مذهب زرادشت والمذاهب الأخرى التي قامت حوله . ويتلخص المذهب الزرادشتي في أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة هي الألوهية وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة «أرمزدا» ومجموعة الأرواح الخبيثة «أهريمان» أي أن هناك مبدئين للوجود : مبدأ للخير وآخر للشر ، وهذان المبدآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير في النهاية ؛ ومهما قيل عن إضعاف الصراع لوحدة الذات الإلهية وعن ثنائية المذهب من الناحية الفلسفية ، إلا أنه يعبر من الناحية الدينية - على الأقل - عن الوحدة (١) .

وقد نشأت عن موقف زرادشت هذا فرق وطوائف عدة تفسر حقيقة المبدئين ؛ فبعضها ترجم المبدئين إلى النور والظلام بدل الخير والشر ؛ والبعض الآخر جعلهما مستقلين تمام الاستقلال وأقام ثنائية ثابتة من الناحية الدينية والفلسفية ، وجعل العالم الحسى من صنع إله الظلام كللاناوية والمزدكية ، فيجب إذن التخلص من هذا العالم لأنه شر ؛ وطائفة ثالثة فسرت الظلام على أنه شك قام في ذات المبدأ الأول (النور) .

وللزادشتية تعاليم خاصة متضمنة في الأوستا Avesta الذي ترجم إلى اللغة اليونانية وترجم إلى العربية كما يذكر ابن النديم وترجمه دارمستتر Darmesteter

إلى الألمانية حديثاً . ويقال إن الفكر الفارسي قد نقل إلى اليونان على عهد الإسكندر الأكبر حين ظفر بداراً ملكهم . يقول الشهرزوري ، ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الإسكندر بداراً وبلادهم ، وإنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمقد من كتبهم ومعاونتها ، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفاً من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار حكمة فارس وشرفها ، (١) .

ولكن هذا الرأي ليس له سند حقيقي من التاريخ والفكر وهناك رأى آخر يذهب إلى أن أفلوطين نفسه قد صحب جيش الروم إلى فارس فتأثر بالفكر الفارسي هناك ولكن مؤرخ حيانه فورفوريوس (٢) لا يؤيد هذه الواقعة إذ هو يذكر فقط أن أفلوطين التحق بجيش جورديان المتجه إلى فارس ولكن هذا الجيش هزم في العراق ولم يلبث أفلوطين أن هرب واحتفى في انطاكية .

ورأى ثالث وهو هجرة فلاسفة أثينا بعد إغلاق جستنيان لمدارس الفلسفة فيها ، وترحيب ملك الفرس بهم وإسكانهم شمال فارس في منطقة جنديسابور القديمة . فأثر هؤلاء اليونان في الفكر الفارسي وتأثروا به ، ونقل عنهم السريان الذين كانوا على مقربة منهم في الرها وحران ، وبذلك ذاعت الأفكار الفارسية في هذا الوسط الذي كان يموج بكل ما عرف عن الشرق من تراث ديني وفلسفي . وقد نقل هذا التراث كله أو بعضه إلى المثقفين من المسلمين فتناولوه بالدراسة والتخريج فكانت المذاهب الإسلامية في الفكر .

والذي يعيننا من هذا الأمر اتصال التراث الفارسي بالبيئة العقلية الإسلامية اتصالاً مباشراً . إذ أنه بعد الفتح الإسلامي لفارس شغف العرب بنقل الأفكار

(١) راجع نوارينج الحكماء للشهرزوري مخطوط رقم ٩٩٠ م . راغب ورقة ١١٧ ١

(٢) راجع تاريخ حياة أفلوطين بقلم فورفوريوس ص ٣ فقرة ٣ ترجمة إميل بربيه ، الأسوعات ج ١ طبعة باريس سنة ١٩٢٤ .



الفارسية ونظم الحكم والسياسة وتأثر الغالب بالمغلوب لأن العرب لم تكن لهم حضارة كحضارة الفرس فتألمذوا عليهم . ونميز من النقلة عبد الله بن المقفع الذي نقل كلیلة ودمنه إلى العربية . وعرف عن الرازي ( أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطيب ) المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية ، أنه كان من نقلة الثقافة الفارسية القديمة . قال ابن حزم « وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكريا الرازي الطيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي وقال البيروني عنه « وذلك أن طالعت كتابه في العلم الإلهي وهو يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار ، (١) .

ومعرفة الرازي بالكتب المانوية يشهد بها كتاب التراجم فيذكر ابن النديم أن له كتابا قيما جرى بينه وبين سيمن المنياني ويذكر البيروني أن له كتابا في الرد على سيمن الثنوي<sup>(٢)</sup> ويذكر صاعد في طبقات الأئمة أن الرازي قد هاجم أرسطو في كتابه العلم الإلهي والطب الروحاني وغير ذلك من كتبه مما يدل على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراف (الشرك)<sup>(٣)</sup>.

ويذكر المسعودي صاحب التنبيه والإشراف عن الرازي ، وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره من المعجزات والدلائل والعلامات ، وما يذهبون إليه في الخمسة القدماء عندهم أو رمزد وهو الله عز وجل وأهرمن وهو الشيطان الشرير وكاه وهو الزمان وجام وهو المسكان وهوم وهو الطينة والخيرة ، وحجاجهم لذلك وعلّة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار ، والفرق بين النار والنور . . . . (١) .

(۱) ج ۱ ص ۳۴ .

(۲) مقالات الرازی بول کراوس ص ۱۸۶

(۳) د د م س ۱۸۱

(٤) د د د د د ص ۱۸۴

وهناك غير الرازي كثير من التراجم وأصحاب التراجم الجامعة كابن حزم  
والشهرستاني وابن النديم والبيروني واليهقوبي ، وهناك كتاب لمحمود بن إسحق  
أشهره فلوجل نجد فيه مقتطفات عن المانوية ثم المسعودي وهو يشير إلى الكاهن  
Tansar كاهن أردشير مؤسس الكنيسة المزدكية في الإمبراطورية الساسانية  
في القرن الثالث الميلادي وكيف أنه كان أفلاطونياً ، ولهذا الكاهن رسالة  
يشير فيها إلى نظام حياته ومجاهداته وهي تنطبق إلى حد كبير على ما يشير به  
السهروردي عن نظام حياته النفسية ومجاهداته ورياضاته الصوفية (١) وإلى جانب  
كتاب التراجم نجد كثيرين من المفكرين من أصل فارسي كابن سينا والسهروردي ،  
وهم على علم باللغة الفارسية وآدابها مما يستطيعون معه قراءة الكتب الفارسية  
وكانت ذائعة بين جمهرة المثقفين ، وكان من تأثير ذلك أننا نجد لابن سينا  
والسهروردي رسائل بالفارسية ، وفيما يختص بالسهروردي نجد أنه كان متصلاً  
ببلاط السلاجقة في مستهل عهده بالفلسفة ، وكانت قونية هي مركز هذا البلاط  
في ذلك الوقت ، وهي نقطة الاتصال بين العالم الفارسي والعالم اليوناني القديم  
والعالمين الإسلامي والمسيحي ، وقيل عنه إنه أسس مدرسة إشراقية في بلاط  
آل سلجوق مما يؤيد معه بدء تأثيره بالفكر الفارسي في هذه المنطقة ، خصوصاً  
وأما البيهقي التي نشأ فيها الشاعر الصوفي الفارسي نظامي جامي وكذلك جلال الدين  
الرومي الفارسي الذي لا تزال له فرقة صوفية باسمه في قونية إلى الآن (٢) .

٢ - ولكن كيف تأثر السهروردي بالفكر الفارسي القديم ؟ أقبله كما هو دون أي تحوير ؟ يذكر القطب الشيرازي في شرح حكمة الاشراق : « والمصنف لما ظفر بأطراف منها [ كتب الفرس ] ورآها موافقة الأمور الكشفية الشهودية استحسنها وكنها وهي قاعدة الشرق في النور والظلمة ، ليست كسعادة

(١) راجع دار مسند المجلة الآسيوية ١٨٩٤ ص ١٨٦ .

Recherches Philosophiques Tome 2 (2)

كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون ، (١) .

ومعنى هذا أن السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلاً أو المزادكة حيث النور مبدأ مساوق في الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما ، إذ النور والظلام عنده مظهران للحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة ، أما الظلام فهو عدم النور ، هو تلاشى النور ، وعلى هذا فلا يمكن أن يعد مبدأ وجودياً . والزرادشتيون والمانويون اتخذ الشر عندهم مفهوماً أنطولوجياً بعد أن كان أخلاقياً ؟

أما السهروردي ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقي إلا أنه عدم وجود على أية حال ، هو نقص في الوجود الحقيقي ، هو تلاشى الأشعة النورانية وذبولها أو هو شبح للحقيقة النورانية . وهذه فكرة أفلاطونية حديثة شائعة عند الفارابي وابن سينا وأنبأتهما بحيث نجد في التأسوعات خلطاً بين المدلول الوجودي للمادة والمدلول الأخلاقي فالمادة نقص في الوجود وهي في نفس الوقت شر .

٣ — ولم تكن الزرادشتية هي المصدر الوحيد الذي تأثر به السهروردي فهو كما يقول عن نفسه إنه متأثر بحكمة فارس وبابل والهند واليونان ومصر القديمة ، ويقصد من هذا الخليط ما كان يزاوله حكماء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله . غير أنه تأثر في فلسفته بالفكر الفارسي إلى حد ما كما بينا ، وكذلك بالأسفار البابلية القديمة عن النجوم وله كتب في الدعاء للنجوم والكواكب تشهد بهذا التأثير . والمصدر المباشر لعبادة النجوم هم الصابئة الذين

لا يزالون في بعض أجزاء العراق إلى الآن (١) ، وكذلك الفيهشاغوريون المحدثون الذين رتبوا للنجوم دعوات خاصة ، ويمكن أن يكون الصابئة قد تأثروا بالفيهشاغورية في هذا . ويمكن أن يكون السهروردي قد استعار تخطيط الوجود النوراني من الأبستاق الفارسي بالإضافة إلى مذهب الصابئة في النجوم .

إلا أن البحث في المذهب الإشراقي يؤدي بنا إلى التقليل من أهمية هذا الرأي إذ أن الإشراقية أفلاطونية محدثة في جوهرها متأثرة في الظاهر بالفكر الفارسي القديم ، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة .

أما دعوات الكواكب والنجوم ومقابلة الرصد الروحاني برصد النجوم ، ومقارنة نظام الملائكة في الأبستاق بنظام الجواهر النورية عند السهروردي فهي أمور تأتي في المرتبة الثانية بعد الأفلاطونية المحدثة .

٤ — وإلى جانب الزرادشتية ومذهب الصابئة توجد مذاهب أخرى كالمرمسية والعرفانية . وقد اختلف المؤرخون في حقيقة هرمس وهل هو أخنوخ وإدريس النبي أو أنه هرمس مثلث الحكمة (١) .

ويرى بعض المحدثين أن المرمسية هي العرفانية ، والعرفانية أو الغنوصية مبدؤها العرفان ، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة وإنما هو المعرفة الحدسية التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع .

(١) The Mandæans of Iraq and Iran. By E. S. Drower. Oxford 1937

(٢) راجع مادة هرمس في دائرة المعارف البريطانية، نصوص الحكم لابن العربي ج ٢ ص ٤١٥ و ٤١٦ في نشرة الدكتور أبو العلا عفيفي وقد نشر Alfred Von Siegel في Der Islam ص ٢٩٢ رسالة لمؤلف مجهول عنوانها « رسالة قيس الفابس في تدبير هرمس الهرامس » بدأها بقوله « أعلم يا أخى وفقك الله تعالى إلى سبيله وهداك » أن هرمس هو أخنوخ وهو إدريس عليه السلام ، وهرمس لغة سريانية ومعناه العالم وهرمس الهرامس أى عالم العلماء . . . .  
رابعاً أيضاً طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٦ طبعة مصر ( أخبار الهرامسة ) .

أما غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال ؛ فالغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة (١) .

فتعلق العامة بطقوسها وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية ، وكانت الغنوصية تتخير من المذاهب السائدة والديانات الشائعة بعض أفكارها مدعية تحويلها إلى معنى أعمق فتفاعلت مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

وتعتنق العرفانية مبدأ الصدور ففي قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة ، وتتضام هذه الأرواح في الألوهية كلها بعدت عن المصدر الأول وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول .

وعن هذا الأيون الخاطئ صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس ، وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام ، والنفوس تميل إلى النجاة من العالم الحسى ، وهم يقسمون الناس إلى ثلاث طوائف : هم الروحيون والحيوانيون والماديون ؛ فالطبقة الأولى هم العرفانيون الذين ينجون بمراكب في طبيعتهم من أصل إلهي ، والطبقة الثانية وهم الحيوانيون يعوقهم الجسم فيجب أن يتخلصوا منه بضروب من الرياضات والمجاهدات الصوفية حتى يتمكنوا من السيطرة على نوازعه ، وهذه الطبقة وسط بين النجاة والهلاك ، بين الروحيين والماديين ، أما الطبقة الثالثة فهم الماديون الذين تعوقهم المادة عن الصعود فوق العالم السفلي وتمنعهم من البلوغ إلى المقر الروحاني النوراني .

والطريق إلى الله مليء بالوسطاء فإن النفس في رحلتها إلى قمة الوجود تجتاز

أفلاك السيارات السبعة حتى تصل إلى نهاية المطاف . وكانت نظرية الوسطاء شائعة في ذلك الوقت ، سماهم البعض مُثُل أفلاطون وسماهم فيلون القوات أو الملائكة وسماهم غيره بالجن وسماهم الرواقيون ( بالسكامة ) ويعنون بها القوى الطبيعية الكبرى (١) .

ولما كانت غاية المذاهب الشرقية التطهير وتصفية النفس لذلك فإنها حاولت أن تقرب بين الله والموجودات فقالت بالوسطاء ليسهل على النفس اجتياز الطريق إلى الله ، وليس معنى هذا تقريبا بالمعنى الديني كما هو عند المسلمين ، ونحن أقرب إليه من جبل الوريد (٢) والسكينة تقرب بين الطبيعتين : بين الناسوت واللاهوت وإمكان اتحاد الناسوت باللاهوت ولم يجد الصوفية المسلمون هذا الانجاء في تعاليم الدين الإسلامي فالمسافة بعيدة المدى بل لا متناهية بين الإنسان والله ، فالإنسان لا يرقى إلى مرتبة الإله ، والإله لا ينزل إلى الإنسان من حيث الطبيعة على الأقل .

وقد تأثرت الأفلاطونية المحدثة بهذه المذاهب كلها التي عبر عنها أفلوطين في التأسوعات فجاءت محاولة نلفيقية غير ناضجة من الناحية الفلسفية ومنتجة من حيث أنها كانت ذات أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفي .

(١) المرجع السابق ص ٢٤٦

(٢) القرآن الكريم ، سورة ق آية ١٦

(١) راجع الأسناذ يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الثانية ص ٢٤٤ .



## الفصل الثالث

### التراث اليوناني

١ — إلى أي حد تأثر السهروردي بالفكر اليوناني أو بما كان يعرف بالتراث الهليني؟

كانت الأفلاطونية المحدثة هي المذهب التلفيقي الذي اختار من كل مذهب ما يتفق والنزعة الصوفية التي امتاز بها أفلوطين ، فقد كانت له مدرسة في التربية الروحية ، وكان له أتباع ومريدون فتنازلت هذه المدرسة الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواقية ، وأضافتها إلى السحر والتنجيم والأساطير وكل ما عرف عن الشرق من تراث روحي ، وأخرجت مذهباً يمزج بمختلف الآراء وشتى النظريات ، فقد تضمن آراء العرفانيين وكان أفراد كثيرون منهم يتابعون دروس أفلوطين ، وتأثر المذهب بمعتقدات فارس نتيجة للاحتكاك الثقافي الذي كان ملحوظاً بين الفرس والروم . وعلى هذا فإن الأفلاطونية المحدثة كمذهب تجمع مختلف الآراء والنظريات ، ففيها آراء أرسطو إلى جانب آراء أفلاطون .

وانتشرت هذه الفلسفة في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط فأنشئت المدارس التي قامت على الدفاع عنها وتفسيرها . وكان هناك فرعان لها : أحدهما في سوريا وقد تزعمه يامبيليخوس ، والآخر في أينا وقد تزعمه أبروقلس . وبعد إغلاق مدارس الفلسفة في أينا انتقل الفلاسفة من الأفلاطونيين المحدثين إلى جنديسابور في رعاية ملك الفرس .

ونقل السريان المذهب الأفلاطوني الحديث إلى لغتهم ، ثم أخذوا ينقلون التراث اليوناني من السريانية إلى العربية . فنقلوا كتباً لأرسطو وأخرى لأفلاطون

ولكنهم نسبوا لأرسطو كتباً ليست له ، بل هي من مؤلفات أتباع المذهب الأفلاطوني الحديث ، ظهرت فيها آراء أرسطية وأخرى أفلاطونية وثالثة لأفلوطين . وعلى هذا فإن العرب لم يعرفوا أرسطو على صورته الحقيقية بل أنهم ظنوا أن بعض الكتب المنحولة هي كتب أرسطو . ولكن معرفة العرب بأفلاطون كانت متوسطة إلى حد ما فقد ترجمت (١) بعض كتبه بالإضافة إلى ما تذكره الكتب المنحولة عنه . واستعيرت بجمهورية أفلاطون عن كتاب السياسة عند أرسطو . وقد اتضح من النصوص التي اكتشفت أخيراً أن العرب كانوا على علم بمذهب أفلاطون الحقيقي ، ويضاف إلى معرفة العرب بالنصوص الأفلاطونية ، ذبوع الأفلاطونية المحدثة ، وهي تتضمن تعاليم المذهب الأفلاطوني الأساسية ، ثم انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين كيوحنا الدمشقي ويحيى النحوي . على أن الأفلاطونية المحدثة كانت — رغم هذا — المذهب السائد في الفترة التي سبقت حركة الترجمة العربية ، وكان للنقلة أنفسهم فلسفات لا تخرج في مجموعها عن الأفلاطونية المحدثة .

وقد أشرنا إلى أن أفلوطين نفسه قد تأثر بالفكر الفارسي وأن منطقة ظهور الأفلاطونية المحدثة كانت منطقة تلاقت فيها مختلف الثقافات وبينها الفكر الفارسي القديم .

٢ — ولكن العرب لم يعرفوا أنهم يتدارسون مذهب أفلوطين وذلك لأن بعض مصادر مذهبه اعتبرت كأنها لأرسطو فداعت بين الإسلاميين على اعتبار أنها كتب مشائية تعبر عن آراء المعلم الأول ، هذا بالإضافة إلى ما عرف من بعض الكتب الأرسطية الخالصة وكذلك كتب أفلاطون . واعتقد أن اتجاه الإسلاميين إلى النزعة التوفيقية يرجع إلى هذه الكتب المنحولة ذلك لأنهم عرفوا أفلوطين

(١) القهرست ص ٢٤٤ .

وكانوا يسمونه بالشيخ اليوناني ، أما أن يجدوا كتباً تتضمن آراء أفلاطون وأفلاطون وأرسطو ثم تنسب في النهاية لأرسطو فذلك مما يبعث على تحييد النزعة التوفيقية ، ومن هنا ظهرت كتب في الجمع بين رأي الحكيمين ، أرسطو وأفلاطون والتأنت الفلسفة الإسلامية بمذاهب متعارضة كانت سبباً في تعطيل حركة التجديد والابتكار الفلسفي إلى حد كبير ، وأهم هذه الكتب ثلاثة :

## ١ — كتاب التفاحة

وهو ينسب لأرسطو ، ويصور فيه المؤلف المجهول حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو ممسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت والنفس في ذاتها نور محض ، ويلاحظ تسمية النفس بالنور واستعمال الإشرافية لهذا المصطلح ثم الكلام عن النفس العارفة ومنزلتها وسلوكها وربتها بعد الموت أو بعد التخلي عن البدن ، وكل هذه مواقف عرضت لها الإشرافية في تفصيل وإسهاب . ولا شك في أن كتاب التفاحة هذا ينقل مشوه عن فيدون الذي يتكلم فيه أفلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت ، ويكاد الكتاب المنحول يكون نقلاً عن فيدون ، إذ أن هناك نسخة خطية من كتاب (١) يسمى مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم فيه سقراط بدلاً من أرسطو ، مما يدل على الخلط الخطير الذي كان شائعاً بين آراء كل من أرسطو وأفلاطون . ولم يعرف العالم الإسلامي أياً من المذهبين على حقيقة إلا بعد أن عكف ابن رشد على دراسة جميع الشروح التي وصلت إليه واستطاع في النهاية أن يميز بين ما لأرسطو حقاً وبين ما ليس له من الآراء .

(١) راجع ساندلانا (مصور) ص ٤٣١ — ٤٤٤ وقد نشر كتاب التفاحة هذا في مجلة المقتطف سنة ١٩١٣ .

## ٢ — أثولوجيا أو اللاهوت المنحول

وهو كتاب آخر منسوب خطأ إلى أرسطو وقد أثر تأثيراً بليغاً على الفكر الإسلامي ، وقد عرف أخيراً أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين . والكتاب في مجمله يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين ، فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار . ففي المتمر الأول يتكلم عن صعود النفس إلى العالم العقلي ويقول : نريد أن نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسي ، (١) ويشير بعد هذا إلى العوالم الثلاثة عالم النفس وعالم العقل وعالم الجرم (٢) . ثم يورد النص المشهور الذي نقله عنه كثيرون من فلاسفة الإسلام : إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني . . . وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والذوق إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء ، (٣) ويتابع هذا المعنى في المتمر الرابع : إني من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته ، قدر أيضاً في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل ، وهو نور الأنوار ، (٤) .

ويشير السهروردي في التلويحات وحكمة الإشراق إلى هذه النصوص بل إنه ينقل النص الأول : إني ربما خلوت بنفسي . . . في التلويحات ، ويذكر أنه

(١) أثولوجيا نشره دبترش ص ٤

(٢) أثولوجيا نشره دبترش ص ٦ — يلاحظ أن السهروردي أيضاً يشير في كتاب « هياكل النور » إلى أن العوالم ثلاثة وبوردها تماماً كما هي في أثولوجيا — راجع الهيكل الرابع ، خاتمة الفصل الثالث في الطبعة الجديدة لكتاب الهياكل تحقيق المؤلف .

(٣) المصدر السابق ص ٨

(٤) المصدر السابق ص ١٥

لأفلاطون . ويرد في أنولوجيا ذكر لأفلاطون وكيف أنه صعد إلى العالم العقلي ثم وصفه (١) .

وفي المؤتمر الثاني يتكلم عن التذكر (٢) الأفلاطوني ويشير إلى نظرية أفلاطون في المعرفة وكيف تستند معرفة النفس إلى المثل ، ثم يشير بعد ذلك إلى أنه ينبغي أن يكون هذا المثال عقليا ليكون ملائما لجميع الأشياء (٣) . هذه المثل تواف في مجموعها العالم العقلي ، وهو الذي يفيض على العالم الحسي ويشرق عليه بأنواره (٤) . هذا العالم العقلي هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريك ، (٥) لا ينفعل وإنما يفعل دائما هذا الرئيس الشريك هي الجواهر النورانية العليا أو المثل العقلية (٦) . ثم أنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل إذ يقول : إن في العقل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة (٧) .

ويشير في مواضع أخرى (٨) إلى ضرورة الارتقاء إلى العالم الشريف الإلهي ، وذلك على لسان هرقليطس وكذلك فيثاغورس فإنه يتكلم عن الرجوع إلى العالم الإلهي ، وأما أنبادوقل فإنه يشير إلى هبوط النفس من عالمها الأعلى اتعاقب على خطاياها . وتهبط النفس إلى عالم الحس ، والمحسوسات هي أصنام للعقول فالإنسان الحسي هو صنم الإنسان العقلي الموجود في العقل الثاني أي في عالم المثل ، والعالم الحسي كله صنم للعالم العقلي ، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلاطونية (٩) . ويذكر سبب تسمية الموجود الحسي بالصنم في النص التالي : -

- (١) النولوجيات طبعة كوربان ص ١١٢  
(٢) أنولوجيا ص ١٦٤  
(٣) أنولوجيا ص ٢٣  
(٤) أنولوجيا ص ٥٣  
(٥) أنولوجيا ص ٤٤  
(٦) أنولوجيا ص ٧٠  
(٧) أنولوجيا ص ١٤٢  
(٨) أنولوجيا ص ٤٩  
(٩) أنولوجيا ص ٥٨ و ٨٧ و ١٣٨ و ١٤٨

لتي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل ، وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة ، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنما ، وإنما يسمى فعلها صنما ما ، لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق ، لأنه كان بحركة ، والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي ، بل إنما تأتي بالشيء الدائر ، (١) وإذن فالصنم هنا مقابل للحسوس وهو شبح زائل متغير على حسب المذهب الأفلاطوني والأفلوطيني معا .

غير أننا نجد في موضع آخر من أنولوجيا استعمالا لكلمة صنم لا يقصرها على المعنى الحسي وحده بل على المعنى العقلي أيضا ، فهناك أصنام عقاية هي المثل وأصنام حسية هي الموجودات المحسوسة يقول : - وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلموا أن هذه الأصنام الحسية الحسية إنما هي مثل لتلك الأصنام العقلية لشريفة (٢) . ويعود فيذكر أن الحكماء الذين صعدوا إلى العالم العقلي شاهدوا صورهم وعرفوها معرفة صحيحة ؛ ولكنهم كانوا يعبرون عن معرفتهم لا برسم ولا بقضايا وأقويل أو أصوات أو منطق ... لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو في بعض الأجسام فيصيرونها أصناما ، وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما ، وأقاموا للنفس علما وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ، أعني أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنما بحكمة متقنة (٣) .

وهذا النص يشير إلى بدء استعمال الرموز للدلالة على المعاني العقلية . والواقع أن الرمزية لها أثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفي المتأثر بالانزعات الصوفية ، ونجد أن هذا التقليد قد شاع عند جميع مفكري الإسلام فابن سينا يتبع نفس الأسلوب

- (١) أنولوجيا ص ١٣٨  
(٢) أنولوجيا ص ١٦٧  
(٣) أنولوجيا ص ١٦٦



في رسالة الطيروف في قصة حتى بن يقظان وفي سلامان وأبسالا ، وكذلك السهروردي في كل رسائله الصوفية . ويعتبر فيلون السكندري أول من استبطن النصوص الدينية ( التوراة ) واعتبرها رموزا لمعان تخضع للتأويل وقال عن أفلاطون إنه موسى يتسكلم باليونانية (١) ، واستمر هذا التقليد واشتد عند الباطنية في الإسلام بمن جعلوا للنص باطنا وظاهرا واستندوا إلى النص القرآني ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، (٢) وقالوا إن الراسخين هم الباطنية ... الخ . واستند الإشراقيون إلى آيات كثيرة وردت في القرآن عن النور وأولوها تأويلا إشراقيا .

وكما حدث هذا بالنسبة للنصوص الدينية من حيث اعتبارها نصوصا رمزية تخضع للتأويل العقلي ، نشأ تيار آخر وهو تيار إنشائي يقوم على ترجمة المعاني العقلية إلى رموز قصصية أو هندسية أو رياضية ، وهذا التيار هو الذي بدأنا بالكلام عنه وعيناه في الحديث عن الرمزية ، وهذه الرموز لا يصح الرد عليها كما يقول السهروردي إنه لا رد على الرمز كما ذكر سوريانس ( ويغلب على الظن أن سوريانس هذا أفلاطوني محدث (٣) ) .

وقد غالى السهروردي في استعمال الرمز حتى أنه أخذ يستعمل صورة ورسوما وأشكالا غير معبرة قد لا يفهمها أي شخص إلا بالملقين عن القيم حامل الكتاب

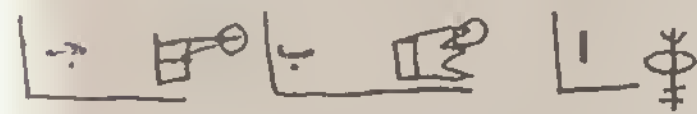
(١) استعمل أفلاطون الرمز في بعض كتيبه ( قصة الكهف مثلا ) .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

(٣) راجع مقدمة الرسائل

المتأفزة ببقية . الصور الثلاث

المذكورة في حكمة الإشراق



وأولاهم لا تعطى إلا بعد الإشراق وهي : أ - وأول التشروع في الحكم هو الانسلاخ عن الدنيا ، ب - وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية ، ج - وآخره لا نهاية له .

أي القائم على تعليم كتاب حكمة الإشراق (١) . وتوجد في التلويحات أيضا بعض رموز تصويرية .

وتجد في أنولوجيا إشارات كثيرة نجدها عند السهروردي ، وقد أشرنا إلى استعماله لكلمة « الصنم » في مقابل الموجود الحسي ، والسهروردي يستعملها بنفس المعنى في حكمة الإشراق .

أما تسمية (٢) العقول بالأنوار والله بنور (٣) الأنوار والعالم العقلي بالعالم النوراني (٤) فنجدها في مواضع كثيرة في أنولوجيا ، يقول « الأنوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء » ، لأن الأشياء هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً ، (٥) وترد كلمة « إشراق » في أنولوجيا بالمعنى الذي يوردها به السهروردي : « فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خييراً فاضلاً ، وأن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف ... ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفة خفيفة ، أخرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها ، (٦) » .

ويشير مؤلف أنولوجيا إلى نظرية الفيض في المئزر العاشر : فيذكر أن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، الأشياء كلها انبجست منه (٧) ( أي فاضت وأشرقت عنه ) .

(١) راجع مقدمة حكمة الإشراق (٢) أنولوجيا ص ٧٧ ص ٨١ ص ٨٢ ص ١١٥

(٣) نور الأنوار والنور الأول ص ١١٨ ص ١٦٠ والنور الذي يستخرجها لا نهاية له .

(٤) أنولوجيا ص ١٦٣ (٥) ص ٥٨

(٦) ص ١٤٩ (٧) أنولوجيا ص ١٣٦ ، ١٣٧

والواحد الحق صدر عنه العقل الأول وعن العقل الأول صدرت النفس واستمر الفيض وعن النفس أبدع الصنم وهكذا .

ويظهر من هذا أن الوسطاء (١) بين الواحد والعالم الحسى هم العقول أو العالم العقلى . وهنا تظهر فكرة الوسائط التى شاعت فى المذاهب الإسلامية والتى تميز بها المذهب الأفلاطونى المحدث ، والتى ترجع إلى نظام الملائكة كما وردت فى الكتب المقدسة أو فى الأستاق الفارسي فهى على درجات يفضل بعضها بعضاً .

وإذا تركنا الشكل العام أو التخطيط الانطولوجى للمذهب ( الأفلاطونى المحدث ) فى أثولوجيا ، كما نقل عنه السهروردى ، نجد أن أثولوجيا قد تضمن المبادئ الأساسية التى تقوم عليها فلسفة السهروردى .

١ — فبدأ إمكان الأشرف الذى يبنى عليه السهروردى فلسفته نجده فى غير موضع واحد من أثولوجيا (٢) .

٢ — والفقر والغنى (٣) فى النورية تسميتان يوردهما السهروردى ليعين مرانب الأنوار (٤) . وكذلك الشدة والنقص فى النورية . (٥)

٣ — ثم القهر والمحبة (٦) وهما مبدأ انباد وقل وفد يردان فى أثولوجيا باسم الغلبة والمحبة وهما مبدأان إشراقيان أيضاً .

٤ — القرب والبعد عن الواحد يحدد شدة النورية . (٧)

٥ — العقل يفعل الأشياء بترتيب تنازلى شيئاً بعد شيء . (٨)

ويتضح من هذا مبلغ تأثير أثولوجيا ذلك التأثير الواسع المدى الذى يظهر

(١) أثولوجيا ص ١٦٣ ، ص ١٧٠ (٢) ص ٨٧

(٣) الفقر والغنى من المجازات الأفلاطونية المشهورة للدلالة على المادة والصورة .

وعلاوة (٤) ص ٨٨

(٥) ص ١٥٩

(٦) ص ٦٦ ، ص ٩٣

(٨) ص ٩٣

عن الديانة (٧) ص ٨٩

عند الفارابى وابن سينا والسهروردى ، والذى كانت محتوياته شائعة فى أوساط التفكير الإسلامى يتناولونها ببعض التحوير دون التغيير أو التبديل .

٣ — الايضاح فى الخير المحض أو كتاب العلل : لم يكن لأثولوجيا وحده

ذلك التأثير الواسع المدى بل شاركه فى ذلك كتاب منحول آخر وهو الايضاح

فى الخير المحض ، وحقيقة هذا الكتاب أن راهباً سورياً فى القرن الخامس —

الميلادى انتحل اسم ديونيسوس (١) الأريوباغى واقتبس بعض نصوص كتاب —

الإلهيات لأبروقلس زعيم الفرع الآثينى الأفلاطونية المحدثه وسماه مبادئ العلم

الالهى ، ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها الايضاح

فى الخير المحض ، ثم نقل دى كريمونا الايضاح إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر

وسماه كتاب العلل ، Liber Di Causis لأنه يدور حول مبحث العلل ،

وقال الغربيون عنه إنه لأرسطو (٢) ولما نقل جيوم دى موربك كتب أبروقلس

عرف أن كتاب العلل جزء من مبادئ الإلهيات لأبروقلس .

وفى الكتاب إيراد لإشراق الله على النفوس ، وهو يسمى الله نورا فهو النور

العقلى ، وشمس العقول ، والله جمال ومحبة ، أما الشر فهو عدم وجود والموجودات

صادرة عن الله .

وأبروقلس يرتب الملائكة بحسب كمالها فى طوائف ثلاث :

( ١ ) السروفيون ، السكروبيون ، الأعراش . ( ٢ ) السيادات ، القوات ،

السلطين . ( ٣ ) الرياسات ، الملائكة ، رؤساء الملائكة .

الملائكة وجدوا قبل العالم الحسى واستمدوا نورهم من الله قبل ظهور هذا العالم ،

(١) ناليد بولس الرسول .

(٢) تاريخ الفلاسفة اليونانية ص ٣٠٠ ، تاريخ

الفلاسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ٥١ الأستاذ يوسف كرم ، راجع أيضاً : عبد الرحمن

بدوى ، الأفلاطونية المحدثه عند العرب القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١ — ٣٣ .

فهم العقول النورانية في مذهب السهروردي ، إذ أن السهروردي يذكر أسماء بعض الملائكة ، فيتكلم عن الكروبين ومنهم جبرائيل وهو من رؤساء الملائكة . . . الخ .

٣ — ولإذن فقد انتقل مذهب أفلوطين إلى الإسلاميين فتدارسوه ، وظهر الكندي والفارابي وابن سينا وبعده السهروردي . وعن طريق ابن سينا من ناحية وعن الطريق المباشر من أثولوجيا وغيره تكون مذهب السهروردي أوعلى الأقل وضعت خطوطه الرئيسية ، أما الأثر الفارسي فقد كان في المظهر الخارجي للمذهب الإشرافي ، ويتمثل في ثنائية النور والظلام تلقاها السهروردي ، إما من المصادر الأفلاطونية (١) كما أشرنا أو من المصادر الفارسية التي كانت ذائعة في ذلك الوقت في الترجمات العربية الأصول الفارسية .

وقبل أن نبين أثر ابن سينا في إنتاج السهروردي يجب أن نحدد أثر العوامل الأخرى الإسلامية التي كان لها أثر كبير على المذهب . فالقرآن نفسه بما فيه من آيات : « الله نور السموات والأرض . . . » (٢) يصح أن يكون أساساً للمذهب الإشرافي . على أن هناك تياراً قوياً تأثر به السهروردي هو التيار الروحي الصوفي الذي يتمثل في البسطامي والحلاج وذو النون المصري . فقد كون هذا التيار الجانب الصوفي الذي يركز عليه المذهب الإشرافي ، وقد تأثر السهروردي على وجه الخصوص بأبي طاب المكي في كتابه « قوت القلوب » ، وذلك من حيث المراتب الصوفية في الطريق الصوفي .

وتمت تيار هام من الجائز أن يكون مصدراً من مصادر المذهب الإشرافي خصوصاً وأن السهروردي أتهم بأن له مذهباً في الإمامة ، وهذا التيار الباطني هو مذهب القرامطة .

(١) فكرة النور أشرنا إليها في أثولوجيا وفكرة الظلام واردة في المقالة التي يتكلم فيها أفلوطين عن الشرور ومصدرها في الناسوعات فيقرنها بالظلام والعدم . (٢) سورة النور : آية ٣٥ .

## الفصل الرابع

### التراث اليوناني (تابع)

الباطنية والغزالي وابن سينا .

#### ١ — ماهو الأساس الذي قامت عليه دعوة الباطنية ؟

قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج في جنوب العراق ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وظهر القرامطة الذين يعتنقون المذهب الشيعي فيما يختص بالملكية ومذهب الإشراف الفلسفي ومبادئ التربية المريدين وتعيين مراتب السالكين وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها إلى الأحساء على الخليج الفارسي ، حيث انتشرت بين العمال والفلاحين وتكونت بعد ذلك دويلات منفصلة للباطنية في الأحساء وخراسان واليمن وسوريا ، وانتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلادي . وقد تسلمت الدولة الفاطمية الإسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها ، وقد انتشر نفوذ الإسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية .

(١) وتمتاز حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية في اللغة العربية ، هذه الألفاظ آتية من مصادر هيلينية ( أفلاطونية محدثة وصابئة وعرفانية الخ ) ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقة واضحة في المذهب الباطني لأن حمدان القرمطي وهو أول القائمين على المذهب نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيراً من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئة .

وللقرامطة الباطنية نظرية في الإمامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخي



في النسب بل على أساس قوة الإمام العقلية واستعداده لتلقي الإشراق من أعلى ،  
والتفويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا ، فالإمام إذن في أرقى درجات  
الواصلين الذين يتلقون إشراق الله . .

ومعنى الإمام على هذا الرأي قال به إخوان الصفا والزيدى وابن هاني  
وابن مسرة .

(ب) ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفي  
بكتب أهل السنة الذين شوهوا المذهب . ونجد مقتطفات في كتاب التنبيه للملطي  
وفي الشهرستاني وفي ( المسائل العشرة ) للرازي ، ويجب أيضاً دراسة كتابات  
إخوان الصفا فهي تتضمن كثيراً من تعاليم الباطنية . ويرى القرامطة أن العالم  
بجموعة من الظواهر المتعاقبة ، وتشرق العقول على هذه الظواهر ويختفي الحجاب  
المادى تبعاً لذلك بالتدرج وهذا الحجاب هو الخس وتستمد العقول لإشراقها  
من الواحد .

وموقفهم من الذات الإلهية يشبه موقف الأفلاطونية الحديثة ، فهي في أسنى  
درجات المعقولية الخالصة ، وهي نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى وعن الذات  
الإلهية أو ( النور العلوى ) يفيض النور الشعشعاني القاهر منذ الأزل وإلى الأبد  
وينتج عن هذا الفيض ( العقل السكلى ) ونفس العالم وتصدر العقول الإنسانية  
بالتدرج وهي عقول الأنبياء والأئمة والأولياء ، أما العقول الأخرى أى عقول  
الأشخاص العاديين ونفوس الحيوانات وغيرها فهي ليست إلا أشباحاً من العدم .  
ويصدر عن النور الشعشعاني النور الظلامى وهي المادة السالبة المقهورة ومصيرها  
العدم . وتظهر في أشكال وهيئات مختلفة على شكل نجوم في الأفلاك وعلى شكل  
أجسام زائلة على الأرض .

وأما عقول الأنبياء والأئمة وتابعيهم فهي قبسات نورية أشرق عليها النور  
نجاة وسط النور الظلامى ، وقد كانت عمياء ، وكانت مادة غير حقيقية

كالانعكاسات في المرآة وكانت تتبع الأدوار التي تمر بها الأنوار السفلى ، ويشرق  
النور على هذه القبسات عندما تصبح شاعرة بذواتها الإلهية ، وهذا الشعور  
بالذات هو الحدس أو الإدراك الذوقى الذى يخلصها من الطغاة الخمسة وهم : السماء  
والطبيعة والقانون والدولة والضرورة .

والإشراق المستمر يجمع بين العقول المنفصلة والقبسات الإلهية التي يبدأ  
كل منها في صورة فردية تتبع سلسلتين متلاقيتين ، فهي تبدأ في التناقص  
من حيث الطبيعة الفردية ( الشخصية ) وبها درجات ( الناطق والصامت والباب )  
وبعد أن تلتقى الطبيعة الفردية ( الشخصية ) تصبح القبسات شاعرة بذاتها  
وتنتقل إلى سلسلة أخرى وبها درجات ( الداعى والحجة والإمام ) .  
وتزداد هذه السلسلة الأخيرة أعداداً بما يفد عليها باستمرار من السلسلة الأولى .  
وتنتقل العقول من دور إلى دور إلى ما لا نهاية ما دامت متعلقة بطبيعتها  
الشخصية إلى أن تتلاشى هذه الطبيعة وحينئذ تنقل إلى سلسلة الذوات النورية  
الإلهية الشاعرة بذواتها .

ويسمون الأدوار التي تمر بها الشخصية الفردية الأكوار والقرانات  
وهي ما يعرف بالتناسخ . والقرامطة لا يعترفون بتأثير الأجرام الفلكية تأثيراً  
مباشراً على العقول ، ولكن الأمر الإلهي ( كن ) هو الذى يوائم بين حركات  
الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول ، أى هناك تواز بين حركات الأجرام  
السماوية وبين تصرفات العقول فليست هناك علة من أى نوع . وينتج عن هذا  
التوازي تغير الملل كل ٩٦ سنة والامبراطوريات كل ٢٤٠ سنة والحكام  
كل ٢٠ سنة والأوبئة كل عام . . . وعند ما تأتى اللحظة الأخيرة تبطل كل حركة  
وتقف الأدوار التي تمر بها العقول والمواقيت التي تنظم الأجرام السماوية ويحصل  
ما يسمى بالديجور أو الصيحور أو البكار .

(ب) وغاية الطريق عند الباطنية - والقرامطة منهم على وجه الخصوص -

أن يصل المرید إلى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التي أبدعها الفيض الإلهي ، وينسب هذه المراتب في النهاية . وقد تأثر القرامطة في هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء . وقد أثروا أيضا في نظام الرهينة عند المسيحيين وفي كثير من الجامعات والهيئات الخاصة في أوربا في القرون الوسطى .

وتتبع تعاليم القرامطة السلوكية منهجا لا مناقشة فيه إذ أن له سلطة معصومة ويسمونه « التعليم » ، ولذلك فقد أطلق الغزالي عليهم لفظ « التعليمية » .

ويعر المرید أو السالك بتسع مراتب :

وأولها كما يذكر عبد القاهر البغدادي : التفرس أي اختبار قابلية المرید وصلاحيته . (٢) التأنيس (٣) التشكيك (٤) التعليق (٥) الربط (٦) التدايس (٧) التأسيس (٨) الخلع (٩) السلخ

وفي المرتبة الرابعة وهي مرتبة « التعليق » يقسم المرید قسما بالاطلاق بالثلاثة من زوجته ويسمى ( بالاطلاق المعلق ) إن هو أفشى سر الجماعة ، وهذا السر يتعلق بما يسمى « بالزنا » عند القرامطة .

(ج) كان القرامطة من الباطنية كما يقول المقريزي يرمزون إلى ما يريدون بضده فإذا أرادوا الكلام عن الطريق خاضوا في الكلام عن الفلسفة النظرية وإذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلحيد ، وقد اعتبروا الحروف حجابا للمعاني ورموزا يجب تحطيمها للوصول إلى الفسكرة الخالصة فهم إذن من أتباع الرمزية المتطرفين ، ونظرية القرامطة في الإمامة تقرب من نظرية الإمامة عند غلاة الشيعة . والجسم في نظرهم ليس له وجود حقيقي فهو مجاز غير حقيقي ، والنفس الإنسانية تظل شخصية ما دامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نورا إلا إذا فارقت . وحينئذ تلك تنفك عنها الصفة الشخصية وتصبح ذات طابع نوراني كلي .

(د) علاقة الباطنية بالهلينية :

تأثر القرامطة والباطنية على وجه العموم بالصابئة كما بينا وقد ذكر أهل

لسنة أن القرامطة من الشعوبية الذين تأثروا بالمانوية والمزدكية والخرامية أي بالتراث الفارسي ، وحاولوا بهذا أن يهدموا مبادئ الإسلام . وقد تأثر القرامطة بالأساليب القرآنية ، وكانوا من أوائل دعاة النظر العقلي كالمعتزلة وقد ظهروا في فترة احتكاك الفكر اليوناني بالتأملات الفلسفية الإسلامية . وقد أشارت الدعوة القرمطية إلى فلاسفة اليونان واعتبرتهم أنبياء مقدسين كغياثاغورس وأنباد وقل وأفلاطون وغيرهم وهرمس وأغاثاديمون ، وكانوا يدعون مريديهم إلى قراءة مؤلفات هؤلاء واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن . وكذلك قراءة كتب جاماسب (١) الفارسي .

وقد تأثر الباطنية على وجه العموم والقرامطة منهم على الخصوص في الإسلام بما نقلته عنهم رسائل إخوان الصفا ، وأدخلوا نظرية الإمامة ونظرية الاستعداد للنبوذة في لفلسفة . وتأثر بها الفارابي وابن سينا ، وكذلك نظرية العقول العشرة كما هي عند الفارابي وابن سينا وقصة حى بن يقظان ، وفي التناسخ عموما وقولهم بالنور الحمدي . وفي التصوف أثروا على سهل التستري والسهروردي ، كما أثروا على الذين يهاجمونهم مثل الحلاج والغزالي والتوحيدى وابن تيمية ف هؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم . وكذلك تأثر ابن العربي بهم في نظريته عن رحلة الوجود .

هـ — يلاحظ أن مذهب القرامطة الفلسفي قد قام على فكرة النور والإشراق لنوراني ، كذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الأكوار والأدوار وأشاروا إلى مراتب الطريق الصوفي ولاشك أن هناك أوجها كثيرة للشبه بين موقف السهروردي الفلسفي الصوفي وموقف هؤلاء ؛ إلا أنه ربما كان اتجاه الآراء في طريق التوازي لا التأثير ، وحينئذ ذلك يتحد المصدر فيكون السهروردي والقرامطة آخذين من مصدر واحد وهو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث

(١) من أتباع زرادشت .



الشرقي . ومهما يكن من شيء فقد كان مذهب القرامطة من الحقائق الثقافية البارزة في الجو الفكري للعالم الإسلامي خصوصاً في الفترة التي عاش فيها السهروردي (١) .

#### ل — نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي :

على أننا نقف قليلاً عند نظرية الإمام كما يقول بها الباطنية فنجد أوجها للشبه بينها وبين ما يقول به السهروردي في هذا الصدد ، فالباطنية لا يحفلون بالتسلسل التاريخي للإمامة ، أي لا يقولون بالوصية التاريخية ، بل يذهبون إلى أن الإمام هو أرقى الواصلين في عصره وهو أكثرهم استعداداً لتلقي إشراق الأنوار العليا ، وهو مأمور من هذه العقول ومفوض منها لتولي الإمامة ، وإذن فالإمامة مرتبة عقلية سامية وليست مجرد تبعية للنسب إلى علي ، ولنتناول موقف السهروردي بصدد هذه المشكلة وهو يعرضه في مقدمة حكمة الإشراق يقول :

« ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية ، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجب والبيئات ، وهو خليفة الله في أرضه ، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض . » (٢)

(١) بالإضافة إلى ما ذكرناه في الصفحات السابقة عن القرامطة راجع الشهرستاني في : الملل والنحل . ابن حزم « الفصل » . التنبيه الملطى . المسائل العشرة للرازي . رسائل اخوان الصفا . الغزالي في الرد على التعاليمية . المقرئ : الخطط . النوبختي : فرق الشيعة . دونالدسون عقيدة أهل الشيعة .

موقف الحلاج من القرامطة راجع Massignon : La Passion d'Alhallaï

Bernard Lewis : The Origin of Ismailism

مقال ماسيتيون عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) حكمة الاشراق ص ١٩ ، ٢٠

ثم يستطرد فيقول : « فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة ، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله ، المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله ، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب إذ لا بد للخلافة من التلقي ، لأن خليفة الله ووزيره لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصده ، ولست أعني بهذه الرياسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوياً ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وإن كان في غاية الخمول وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورياً ، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبية (١) . » ويستطرد فيقول : « وأجود الطلبة طالب التأله والبحث (٢) . » ويقول أيضاً : « هناك متوغل في التأله عديم البحث . » ويضيف إليه الشارح : « كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف . »

هذه النصوص تشير إلى ما يلي :

أولاً — الإمامة أبدية أزلية إذ أن العالم لم يخل أبداً من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة أي أن الحكماء الأقدمين من الفرس واليونان وبابل والهند ومصر القديمة ، هؤلاء الحكماء الذين يذكركم السهروردي في حكمة الإشراق على أنهم أصحاب الحكمة الذوقية الإشرافية ، يُعدوا من الأئمة ما داموا من طائفي التأله ، إذ الحكمة الذوقية مقصد طائفي التأله أي الذين يصلون إلى الله بعد تخطي مراتب السلوك الصوفي ، وكذلك الأنبياء والأولياء من طائفي التأله . ومعنى هذا أن صفة الإمامة لم تصبح إسلامية فقط بل الإمامة كانت موجودة قبل الإسلام ، بل وتضمنت سائر الديانات سماوية أو غير سماوية . والحكماء المتألهون كلهم أئمة يتفقون

(١) حكمة الاشراق ص ٢٣ ، ٢٤

(٢) حكمة الاشراق ص ٢٥



في صفة الإمامة وفي تلقى الإشراق من العقول العليا وإن كانوا يختلفون في اللفظ والعادات .

ثانياً : الصفة الرئيسية للإمامة هي التوغل في التأله ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث أفضل من التوغل في التأله وحده ، أى أن الفلاسفة المتصوفين الذين يتوغلون في التأله والبحث أفضل من النبي أو الولي المتوغل في التأله عديم البحث أو متوسطه ، وعلى هذا فابن تيمية<sup>(١)</sup> على حق حينما قال عن السهروردي إنه يفضل الفيلسوف على النبي كابن العربي وإنه ادعى النبوة كما قال غيره من مؤرخي سيرته ، ذلك لأن السهروردي وابن العربي وابن سبعين من طالبي التأله والبحث فهم أفضل من طالب التأله وحده لتولى الإمامة .

ثالثاً : هناك صفة ثانية للإمام وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهي أى أنه مأمور بإصلاح النوع وعمل التشريعات والنواميس وهذا الأمر الإلهي يأتيه من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوارها فليس هو كالوحي بالمعنى الديني الخالص ولكنه إشراق وفيض نوراني من نور الأنوار يختص به من استحققه من أرقى السالكين في عصره .

رابعاً : إن الأرض لا تخلو من الإمامة ، وإذا ذهبنا مع هذه القضية إلى مداها الطبيعي واجهتنا نظرية الإنسان الكامل ووحدة الوجود . فالإمام هو الإنسان الكامل ، وهو علة وجودية يستند إليها الكون ، الأئمة على اختلاف عهودهم هم الأوتاد والدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود ، فلا يمكن أن تخلو الأرض من الإمام أو الخليفة لأنه علة وجودية وأساس للتكوين<sup>(٢)</sup> وهم الواسطة بين عالم

(١) راجع مجموعة الفتاوى لابن تيمية ج ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة سنة ١٩١١ .

(٢) راجع الإنسان الكامل للجبلي . ويمكن أن يفسر إطلاق لفظ « اسفهبذ » على النفس الناطقة بأنه إشارة إلى معنى الإمامة ، إذ أن معنى « اسفهبذ » بالفارسية السيد أو الدهقان ، والنفس إذا ما ترقى وتأهلت صارت لها السيادة والرياسة أى الإمامة .

الأمر وعالم الخلق ، وبالطبع لم ينته السهروردي إلى مثل ما انتهى إليه الجبلي وابن العربي ولكن هناك علاقة وثيقة بين الموقفين .

خامساً : الإمام أو الخليفة<sup>(١)</sup> هو القطب وهو أعلى درجة بين الواصلين ، وقد يكون مستولياً ظاهراً أى له مقاليد الأمور السياسية ، فيصبح العصر نورانياً أى عصر ازدهار وتقدم ، وقد يكون القطب خفياً غير مستولٍ خامل الذكر ليس له أى تأثير في الشؤون الزمانية ، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الإلهي وتغلب عليها الظلمات أى التأخر والانحطاط .

هذه هي نظرية السهروردي في الإمامة نجدتها متأثرة بنظرية القرامطة أشد التأثير ، فالسهروردي بذلك يعد من أساطين الباطنية . ويظهر أن معاصريه عرفوا عنه هذا خصوصاً وأن نظريته تفسر الإمامة على أنها حقيقة كونية تدرج تحتها النبوة ، وهو يقول إن الأرض لا تخلو من إمام فكيف ينتهي المرسلون عند محمد ؟ وهذا ما يلقى نوراً على سبب مقتله كما بينا .

٢ — الغزالي : - وقد بينا أن الغزالي قد تأثر بأساليب القرامطة وحججهم

ويمكن أن يعد كتابه مشكاة الأنوار دليلاً على هذا ويمكن من ناحية أخرى أن يكون السهروردي قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار .

وقد عرف عن الغزالي بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية أنه مال إلى التصوف كطريقة ، وسلك مع أهل الطريق وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقي ، ويوضح لنا المنقذ من الضلال ، تأريخاً تمتعا لحياته العقلية ، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفي كطريق للمعرفة .

ومشكاة الأنوار ، من رسائل الغزالي الهامة التي تعبر عن الاتجاه الأخير

(١) راجع هياكل النور ص ٣٥ ، حكمة الانشقاق مقالة الرابعة فصل ٢ حيث يذكر معنى الخلافة في عالم العقول .

للغزالي . وهو يقسمها إلى ثلاثة فصول . ويذكر في المقدمة : الحمد لله مفيض الأنوار ... والصلاة على محمد نور الأنوار ، ثم ينتقل إلى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر أنه حررها استجابة لأحد المستفسرين عن أسرار الأنوار الإلهية وأنه يريد تفسير قوله تعالى : الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمسكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء . . . (١) وقوله عليه السلام : إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره ، ثم يذكر أن هذا العلم لا ينفتح بابه إلا للراغبين من العارفين فهو يكتفي بإشارة مختصرة وتلويحات (٢) موجزة ويتناول الفصل الأول بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له . فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص .

فعند العوام يشير النور إلى الظهور ، والنور عبارة عما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالشمس والقمر والنيران المشعلة والسرّج وهذا هو النور المحسوس (٣) . ولما كان الإدراك موقوفا على النور لذلك فإن الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى النور وهذا مبلغ فهم الخواص . أما خواص الخواص فيرون أن العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الباصرة . وإشراق نور الحكمة على العقل يجعل الإنسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة . وهناك عالمان عالم الحس وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملكوت . وعالم الشهادة بالنسبة إلى عا

(١) سورة النور آية ٣٥ .

(٢) يلاحظ استعمال لفظ تلويحات التي يطلقها السهروردي على أحد كتبه . راجع مشكاة الأنوار للغزالي ص ١١١ ( الجواهر النوالى من رسائل الغزالي سنة ١٩٣٤ ) .

(٣) مشكاة الأنوار ص ١١٢ .

الملكوت كاظلمة بالإضافة إلى النور ولذلك يسمى عالم الملكوت بالعالم العلوى والعالم الروحاني والعالم النوراني ، وفي مقابلته العالم السفلى والجسماني والظلماني . قال عليه السلام : إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره ، وأن عالم الشهادة هو ظل لعالم الملكوت ، والنبي محمد هو الروح القدس النبوي الذي تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق ، فهو السراج المنير الذي يفيض أنواره على غيره . والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ، ولكن في تفاوت ، وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية .

وتترتب هذه الأنوار السماوية التي تفيض أنوارها على الأنوار الأرضية بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة ، فأعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى . . . وأن فيهم الأقرب الذي تقرب درجته من حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها وأن فيهم الأدنى وبينهم درجات تستعصى على الإحصاء وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم في صفوفهم .

وكما أن الأنوار لها ترتيب خاص كذلك فإنها لا تتسلسل إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذي ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها . والنور الأصلي ، منبع الأنوار كلها ، غنى في جوهره وهو النور الحقيقي وما عداه نور مستعار منه أى فقير في ذاته بالنسبة له : المستعير هو الفقير ، والغنى هو المعير . فالنور منه ماله وجود في ذاته كالنور الأصلي ومنه ما ليس له وجود في ذاته بل يستمد وجوده من غيره كالأنوار الصادرة عن النور الأصلي . ومن الموجودات ما ليست موجودة لا لنفسها ولا لغيرها وهي الموجودات الظلمانية والظلمة في مقابل النور وهي عدم له .

### درجات العارفين :

والكلام عن الأنوار وترتيبها هنا ليس من قبيل البحث النظري الميتافيزيقي ، بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفي . فالسالك يبدأ بالتعاقب بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز . د العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . . . واستغرقوا بالفردانية المحضة . . . فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا ( فلما أفاقوا ) عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد . ثم يفنى السالك عن كل ما سوى الله ثم يفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به وهذه حالة د فناء الفناء ، وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا ولسان الحقيقة توحيدا . . أى أن مرحلة التوحيد هي آخر مراحل الطريق الصوفي وهي مرحلة البقاء بعد الفناء ، وهي منتهى الواصلين (١) .

والعالم مشحون بالنور العقلي والبصرى أما البصرى فما نشاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر ، وما نشاهده في الأرض من أشعة ، وأما الأنوار العقلية فالعالم الأعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة والعالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ؛ وبالنور الإنساني السفلى ظهر نظام العالم السفلى ، كما أن بالنور الملائكي ظهر نظام العالم العلوى . والأنوار العقلية السفلية فائضة من بعضها ومصدرها المباشر هو النور النبوى القدسى ، والعلويات بعضها مقتبس من بعض وهي فائضة عن نور الأنوار (٢) . وقد تحتجب الأنوار الفائضة عن غير ذوى البصيرة لشدة الإشراق .

(١) مشكاة الأنوار ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) مشكاة الأنوار لاغزالي ص ١٢٤ .

وفي الفصل الثانى : - يعرض لنظرية المثل الأفلاطونية حين كلامه عن سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعانى بقوالب الأمثلة والموازنة بين المثال وروحه وبين عالم الشهادة وعالم الملكوت . ثم يعرض الأنوار الصادرة في العالم السفلى ؛ والمثال عنده في عالم الشهادة أى في العالم الحسى ، وليس المثال هنا بمعنى النموذج الأفلاطونى بل بمعنى الشبيه بالروح التى على مثاله في عالم الملكوت . والصلة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت واجبة لدوام الترقى وللوصول إلى الحضرة الإلهية ، والرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة ، وإنما يكون مثالا إذا ماثله نوعاً من المماثلة وطابقه نوعاً من المطابقة ، وهذه الأمثلة في عالم الشهادة لا حصر لها . وبالعالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية تسمى الملائكة وهي التى تفيض أنوارا على الأرواح البشرية وتسمى الملائكة بالنسبة لها أربابا ويسمى الله رب الأرباب ثم ينتقل إلى الكلام عن النبوة والتعبير عن الأحلام ، فالأنبياء يشاهدون موضوعات النبوة في حالة اليقظة أما غيرهم ففي الأحلام (١) .

وينتقل إلى الكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية :

- ١ - فنما الروح الحساس ( المشكاة ) .
- ٢ - والروح الخيالى وهو الذى يكتب ما أوردته الحواس ( الزجاج ) .
- ٣ - والروح العقلى وهو الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحس ( المصباح ) !!
- ٤ - ثم الروح الفكرى ( الشجرة ) وهو الذى يستنتج من العلوم العقلية معارف

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .



هـ — وأخيراً الروح القدس النبوي ( الزيت ) ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب .

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات ، وفيما يختص بالمرتبة الثانية من الإدراك نراه يتكلم في مقابلها عن العالم الكشيف الخيالي السفلى الذي لا يحجب الأنوار عن النفوس . وهذه الأنوار مترتبة بعضها فوق بعض وتقابل من ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين ، فالعالم الحسي توطئة للعالم الخيالي ، (١) والعالم الخيالي توطئة للعالم العقلي وهكذا ، ولكل عالم مرتبة من الإدراك تسود فيه .

وفي الفصل الثالث : - يتناول بالشرح معنى قوله عليه السلام إن لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجه كل من أدركه بصره . ، « الله تعالى يتجلى في ذاته بذاته لذاته ، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محبوب لا محالة ، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من يحتجب بمجرد الظلمة ، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض ، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة . ومن القسم الثاني طائفة الثنوية من الفرس ، ومن الفرس من عبد النار المحسوسة . ومنهم من عبد الكواكب ، ومنهم من عبد الشمس وحدها ، وطائفة أخرى منهم عبدت النور المطلق الجامع لجميع الأنوار ، ثم رأوا في العالم شروراً فنسبوا للظلام وجعلوا بينه وبين النور منازعة وأحالوا العالم إلى النور والظلمة وربما سموهما يزدان وأهرمن ، .

ثم ينتقل الغزالي في نهاية الفصل إلى الكلام عن مقامات الأنوار ومراتب السالكين ويضمهم إلى القسم الثالث من المحجوبين .

ومشكاة الأنوار على النحو الذي أوردناه يعد مصدراً هاماً من مصادر المذهب

(١) عالم المثل المعلقة عند السهروردي .

الإشراق ، فالغزالي يتكلم فيه عن فكرة الفيض النوراني الذي يملأ الوجود بالوحدات النورانية ويستشهد بآيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم أيضاً عن عالم الحس أي عالم الظلمة وعالم الملكوت أي عالم المثل النورية . هذه المثل هم الملائكة الأعلون ، وهذا هو نفس الاتجاه عند السهروردي ثم أن الغزالي يشير بصراحة إلى التراث الفارسي ومذهب الثنوية في النور والظلمة ومذهب الصابئة في عبادة النجوم بما يدل على أنه كان على اتصال بالمصادر التي انصل بها السهروردي أو أن السهروردي قد قرأ مشكاة الأنوار وتأثر بها وفكر فيها كثيراً .

ابن سينا : يبقى إذاً أن نبين أثر مذهب ابن سينا في المذهب الإشراقي ويتضح أثره إذا ما عرفنا أن المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الإشراقية هو نفس المذهب الذي تأثر به ابن سينا والفارابي من قبله ، أعني الأفلاطونية المحدثة وكتاب أثولوجيا بالذات المنسوب خطأ إلى أرسطو ، والسهروردي نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين حكمة بحشية وحكمة ذوقية أما البحشية فإنه ( يماشى الإسلاميين فيها ) وذلك للدفاع ومحااجة الخصم فيما عاينه بالذوق في عالم الريبية . وتقوم الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التي تقوم بدورها على فكرة الإمكان ، فالوجود واجب (١) ويمكن والممكن ما لا يقوم بنفسه أصلاً بل يستند إلى الواجب في وجوده وهكذا تتسلسل الممكنات وهي الفيوضات النورانية . والمبدأ الثاني الذي تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٢) . والمبدأ الثالث هو أن الإبداع تابع للعقل أي أنه ناشئ عن العقل ومعنى ذلك أن الوجود خاضع للمعرفة أو أن المعرفة تؤسس الوجود ، ويتفق الفارابي وابن سينا وكذلك السهروردي فيما يختص بالمعرفة الإنسانية

(١) إشارات ابن سينا ص ١٥٤ طبع ليدن سنة ١٨٩٢

(٢) النجاة ص ٤٥٣

فهى تقوم على إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنسانى على النفس الإنسانية ، ثم أن هذه النفس ترقى فى درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس . أى أن هذه المذاهب تتفق فى ذلك الاتجاه الصوفى الذى يتمثل فى رياضة النفس ومجاهدتها ثم أنها [ أى المذاهب ] تربط مراتب المجاهدة الصوفية بمراتب المعرفة الإشرافية . فهل وفق ابن سينا إلى إقامة دعائم فلسفة إشرافية تنمشى مع اتجاه مذهبه ؟

يذكر كوربان (١) أن مجهود ابن سينا فى هذه الناحية يتمثل فى بضع كراسات لا تشير إلى أى اتجاه جديد فى الفكر يختلف عما ألفناه لديه ، فمعظم أجزائها تلخيص لما ورد فى الإشارات ، فيكون وصفه هذه الحكمة بأنها حكمة إشرافية وصفاً غير دقيق . ويستدل كوربان على صحة هذا رأى بأن كتابات السهروردي . الإشرافية تعج بأراء يامبليخوس وأبروقلس (٢) ، بينما لا نرى فى منطق المشرقيين ما يدل على ذلك . يقول السهروردي فى المطارحات المشرع الثانى فى الأقوال الشارحة وذلك بعد أن تكلم عن ضرورة مطابقة الأمر الذهنى للموجود العينى . ولهذا صرح الشيخ أبو على فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجده متفرقة غير ملتزمة بأن البسائط ترسم ولا تحد (٣) وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهمى بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف فى بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يبين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا ينقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية ، فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة ، ونحن فى هذا الكتاب لا نقصد إلا تنعيم طرائق المشائين وتفريغها وتهذيبها وهى الحكمة العامة لجميع الباحثين وإن كان يتفق فيه نكت بحثية شريفة .

(١) مقدمة الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي

(٢) من أنباغ الأفلاطونية المحدثة

(٣) راجع منطق المشرقيين طبع القاهرة ١٣٢٨ هـ . ص ٤٠ و ٤١ و ٤٥

فى هذا النص يتبين دفاع السهروردي عن نظريته فى الاعتبارات العقلية ويتضح أمر آخر وهو اطلاع السهروردي على منطق المشرقيين ودحضه (١) لادعاء ابن سينا فى محاولته تأسيس فلسفة إشرافية إذ أنها فى نظره يجب أن تقوم على أساس مشرقى فارسى ثم أنه يقول إن ماورد فى حكمة المشرقيين (٢) تلخيص لما ورد فى الإشارات فهل تكفى مينا فزبقا الإشارات لإقامة فلسفة إشرافية ؟ الواقع أنها تكفى بالإضافة إلى ماورد فى كتب ابن سينا الأخرى مثل حى بن يقطان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبسال .

فإذا تناولنا كتاب مقامات العارفين وهو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات وجدنا أن ابن سينا يرى أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو المواظب على العبادات والعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره ، وزهد غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وزهد العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شىء غير الحق ، وعبادة غير العارف معاملة ، كانه يعمل لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب ، وعبادة العارف رياضة

(١) الأوراق التى اطالع عليها السهروردي عى كتاب الإنصاف لا حكمة المشرقيين أو الجزء المنطق منه كما يقول ولم يكن السهروردي وحده هو الذى هاجم ابن سينا من هذه الناحية ، بل إن ابن سبعين أيضاً يقول « إن ابن سينا موه مسفط كثير الطنطنة ... ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ربحها عليه وأكتر كتبه مؤنفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذى فيها من عتده فشىء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبیط مخالف للحكيم وأحسن ما له فى الإلهيات « التنبهات والإشارات » وما رمزه فى حى بن يقطان وما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية « راجع ماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر . ص ١٢٨ .

(٢) هذا ما يذكره السهروردي ولكن العكس هو الصحيح إذ أن ماورد فى الإشارات تلخيص لما ورد فى حكمة المشرقيين .

ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالنعويده عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، حتى يصير الاطلاع على نور الحق ملكة مستقرة له ، ويتناول وصف العارف بالتفصيل وارتفاع التكالييف الشرعية (١) .

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متجها إلى الناحية الإشراقية أى إلى استجلاء نور الحق ، ويظهر أن هناك كراسة تحوى جزءا ميثافيزيقيا من حكمة المشرقين ولم يطلع عليها السهروردي لأن الاتجاه الإشراقي واضح في مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية . وبذلك تبطل دعوى كوربان في أن ابن سينا لم يتضح لديه هذا الاتجاه الصوفي الإشراقي ، ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردي نفسه الذى أشرك ابن سينا مع المتكلمين والفلاسفة الذين لم يتعدوا العلم الرسمى إلى العلم الشهودى الاتصالى فبقوا في ظلمات الهيولى ، يقول السهروردي فى نص له بكتاب التلويحات يسرد فيه ما دار بينه وبين أرسطو من حديث فى حلم رآه فيه : « ثم أخذ [ أرسطو ] يثنى على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى وابن محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما فكأنه استبشر وقال أولئك هم الفلاسفة والحكام حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى وما اشتغلوا بعلايق الهيولى . . . فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا (٢) .

(١) مقامات العارفين لابن سينا ص ٢١ ( وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات ) راجع الصفحة المقابلة لها ( ص ٩٩ ) من طبعة فورجيه للإشارات .

(٢) التلويحات - القسم الإلهى ، فقرة ٥٥ - وقد ذكر فى نفس الفقرة العلاج وذا النون المصرى ، وهو بضيف إلى هؤلاء ( فى حكمة الإشراق ) فلاسفة اليونان : أفلاطون وبقراط وسقراط وكذلك أجاثاذيمون وزرادشت وجاماسب وهرمس وقد أشرنا إليهم فى مواضع سابقة .

واسكن هؤلاء الذين أشار إليهم السهروردي ليسوا صوفية متفلسفين بل هم من طبقة الصوفية الذين لم تكن لهم مذاهب فلسفية واضحة المعالم كالسهروردي وابن العربى ، فالسهروردي يقيم مذهبه الفلسفى إلى جانب الطريق الصوفى ويربط بين الإثنين ربطاً مذهبياً محكماً ، وقد بينا أن مذهبه يرجع فى مجمله إلى فلسفة ابن سينا والفارابى مع إضافات فارسية تلمس المظهر لا الجوهر . وقد بينا أن ابن سينا له اتجاه صوفى إشراقى ، بل إن هذا الاتجاه تحتّمه طبيعة مذهبه الأفلاطونى المحدث ، فيبقى إذن أن الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي فى مقدار تعمق الأخير فى الناحية الإشراقية لا فى نوع فلسفة كل منهما . والنقد الهام الذى يوجهه السهروردي إلى ابن سينا هو من حيث الإسناد التاريخى ، فابن سينا لم يهتم بالأصل المشرقى الإشراقية واسكتنا نجد السهروردي يهتم به كل الاهتمام ، ففى حكمة الإشراق يشير إلى حكمة الخسروانيين والأصل الفارسى لمذهبه ، ونجد صدر الدين الشيرازى يقول عنه فى الأسفار الأربعة : « إنه شيخ أتباع المشرقين المحي رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة . » وفى المطارحات يذكر السهروردي نفسه أنه أودع علم الحقيقة كتابه المسمى بحكمة الإشراق . وقد أحيى فيه الحكمة العتيقة التى ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهى الخيرة الأزلية (١) ويقصد بهذا نظرية أفلاطون فى المثل على وجه الخصوص إذ أن السهروردي يدافع عن أفلاطون — وبفهم الحجج للدفاع عن المثل وببطل دعاوى أرسطو بصددها . بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة .

وبضيف إلى هؤلاء بوساذف وهو فيلسوف تناسخى من الهند وبزرجمهر وزير كسرى أنوشروان الأكبر توفى فى عهد هرمز بن أنوشروان سنة ٥٨٠ م ، وفرداشاور وهو أخو جاماسب وزوج أم زرادشت كما هو مذكور فى « الأبناساق » ( Zend Avesta ) ج ١ ص ٣٣٦ — راجع لذلك ، تاريخ الفرس والعرب ص ٢٥١ .

(١) راجع المطارحات ص ٥٠٣ .



## الفصل الخامس

### تعريف ببعض كتبه

مقدمة :

تبين لنا من دراستنا لتاريخ حياة شيخ الإشراق وعصره تلك التيارات المذهبية والدينية والسياسية التي عاصرت حياته القصيرة ومدى تأثير هذه العوامل على إنتاجه وعلى شخصيته القلقة ، وكيف أنه رغم تأثره بهذه العناصر المتضاربة استطاع أن يخطط لنفسه طريقاً أصيلاً وسط جو فكري متأزم يضطرم بالعداء الصريح للفلاسفة والصوفية :

أسلوبه : وإذا كان الأسلوب هو مرآة الكاتب التي تجلو كوامن نفسه ، فإننا ونحن بصدد فيلسوف متصوف بمعن في الرمزية كلف بستر حقيقة مذهبه نشعر بضآلة محصولنا من دراسة أسلوبه فيما يلقى ضوءاً على مناحي شخصيته . غير أن انا جملة ملاحظات على هذا الأسلوب .

وأولها : أنه أسلوب بعيد كل البعد عن صفة الجمال الأدبي ، بل قد نصادف في بعض كتب الشيخ أخطاء نحوية كحمل صفة مذكرة على موصوف مؤنث والعكس ، وكذلك عدم العناية بضبط تمييز العدد ، والوقوع في أخطاء لسنا ندرى إن كانت من عمل المؤلف أم من إهمال النساخ لأنه لم تصلنا أى مخطوطة بفلم المؤلف نفسه حتى نستطيع إصدار حكم صحيح على الموضوع .

ونلاحظ أيضاً عدم عناية الشيخ باتباع منهج صارم في تنسيق أقسام مؤلفاته خصوصاً فيما يتعلق بالأقسام الصغرى والفرعية . وكذلك ميله إلى الإيجاز المركز

في كتبه التي تتضمن تعاليمه الإشرافية حتى ليؤكد في بعض المواضع ياقى عبارات مقطعة لا تنتم بطابع الاستمرار والترابط اللذين نعهدهما في أساليب الكتابة الرصينة . وفي بعض كتبه يستعمل إشارات خاصة كـ تلك التي تراها في «التلويحات» (١) وربما يرجع ذلك إلى أنه كان يخشى بطش الفقهاء وأهل السنة ، فحاول أن يستتر وراء الإيجاز وأن يمسك عن الإسهاب حتى لا يكشف عن آرائه الباطنية . وثبت أمر آخر وهو قصر المدة التي عاشها الشيخ مع كثرة أسفاره مما كان يعوقه عن مراجعة مؤلفاته وتجويدها والعناية بأسلوبها . ويبدو أنه لا يمكن فهم الكثير من عباراته إلا بعد قراءة شروح تلاميذه .

رسائله الميتافيزيقية : ويمكن أن نصنف كتبه تصنيفاً موضوعياً ، إذ أن له نوعين من الكتب : - فالنوع الأول رسائل أو كتب تتناول مباحث ميتافيزيقية خالصة ، والنوع الثاني رسائل صوفية تقوم على الرمز ؛ أما الرسائل الميتافيزيقية فأهمها حكمة الإشراق ، وهي تتناول بحوثاً في الفلسفة الإشرافية والمشائية (٢) على وجه الإجمال .

أما الكتب المشائية فهي : التلويحات واللحج والمطارحات والمقاومات ١ - أما التلويحات فهو كتاب يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ما وصلت إلى الإسلاميين أى الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وبذلك الخليط الملفق من التراث الهليني الذي كان شائعاً في مراكز انتشار الحضارة الهلينية . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام حسب التقسيم المعهود في ذلك الوقت أى إلى جزء منطقي وآخر طبيعي وثالث ميتافيزيقي . يبدأ مقدمة الكتاب بقوله : هذه رفقاء تلويحات على أصول من الحكمة

(١) راجع كتاب التلويحات في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية - وقد أوردنا هذه الإشارات في الفصل الثالث من هذا الباب .  
(٢) المشائية الإسلامية .

آتية على العلوم الثلاثة على ترتيبها ، بالغة في الإيجاز وعلى الله فضل السبيل - العلم الأول وفيه ست مرادف (١) .

وأما الجزء الثاني وهو الجزء الطبيعي فإنه أيضاً يقسمه إلى موارد ، والموارد إلى فصول أو تلويحات ويتكلم فيه عن النفس الناطقة وأفعالها وقواها وانفعالاتها لا على طريقة المعلم الأول فحسب بل بإضافات من عنده ، فالانفعال في نظره مثلاً هو نور قُدِّف في النفس وانعكس إلى الهيكل أى الجسم فانفعلت به قوى النفس .

وأما الجزء الثالث وهو جزء ما بعد الطبيعة فيبدأه بقوله : هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية والعرشية لم التفت فيها إلى المشهور بل أنقح فيها ما أستطعت وأذكر اب قواعد المعلم الأول . ، ويقسم أيضاً هذا القسم إلى موارد وتلويحات ويتناول في الجزء الأخير المسمى بالمرصاد العرشي أسلوب مجاهدة النفس ومراحل الوصول ومراتب الواصلين . وتتمثل الناحية الإشرافية في التلويحات في الفقرات ٥٤ - ٥٧ ، ٧٥ - ٩٠ .

٢ - اللوحات : كتاب اللوحات أو اللوحة كتاب مشائي يبدأه بقوله : وبعد فإن هذه لوحات في الحقائق على غاية الإيجاز . ولم أذكر فيها غير المهم من العلوم الثلاثة .

ويقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام - القسم الأول : المنطق وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لوحات وفي الكتاب تعديلات لبعض نظريات أرسطو في المنطق وخصوصاً في نظرية التعريف .

أما الجزء الثاني فيتناول العلم الطبيعي وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لوحات

(١) يورد كوربان النص هكذا : هذه ، رفاقي ! تلويحات على أصول . . . وعلى الله قصد السبيل . . راجع بمجموعة الرسائل الميتافيزيقية ص ٦٤ ( المقدمة ) أما النص الذي نوردته فهو من مخطوط برابن .

ولا يخرج في تناوله للعلم الطبيعي عن الأصول المشائية الإسلامية إلا فيما يختص بكلامه عن النفس ، فإنه يمنح إلى الناحية الإشرافية . والقسم الثالث يتناول ما بعد الطبيعة وهو يجري وفق النظام السالف ويختمه بدعوة إلى التجرد وانطلاق النفس من إسارها وانطلاقها في مسالك الواصلين حتى تنعم بلذة القرب من الروح القدس .

٣ - المقاومات : يختلف المفهرسون الكتب السهروردى في نسبة هذا الكتاب إليه فكثيرون لا يسيرون إياه إلا أن بروكلان يرى أن التنقيحات ما هي إلا شرح ابن كمونة الإسرائيل على التلويحات وأنه قد يسميها « المقاومات » . بينما يرى ريتز أن « المقاومات » غير « التنقيحات » ، وأن « المقاومات » مختصر للتلويحات ، ويذكر أن السهروردى يبدأه بقوله : هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح مما كان الأولون يرسلونه ولم ييسر إيرادها في التلويحات . وقد أورده حاجي خليفة ، ونشره كوربان (١) .

٤ - المطارحات : ويسمى « المشارع والمطارحات » أو قوانين الحقائق كما يسميه هو في التلويحات وهو كتاب على طريقة المشائين رتبته على أسلوب الحوار ، فيسأل ويرد على السؤال ويستثير المشاكل والمسائل والخلافات ويحيب عليها كما فعل في بعض أجزاء التلويحات ، والكتاب في جملته مشائي الطابع فيه تكرار لأقواله في الكتب السالفة (٢) .

(١) الرسائل الميتافيزيقية - كوربان ، وتتمثل الناحية الإشرافية في المقاومات في الفقرات ٢٤ . ٢٢ - ٦١ .

(٢) وتتمثل الناحية الإشرافية فيه في الفقرات ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١١١ ، ١١٤ وعلى الجملة السكتابان السادس والسابع من ميتافيزيقا المطارحات .

٥ — المناجاة : ويضيف ماسينيون في تصنيفه لكتيب السهروردي المشائية كتاب المناجاة على أنه أحد الكتب المشائية ، والواقع كما اتضح لنا من مطالعة الكتاب أنه يتضمن أدعية صوفية إشراقية لا تستند إلى المشائية إلا كاستناد المذهب الإشراقي نفسه إلى المذهب المشائي كأحد الأصول التي قام عليها بناؤه وعلى ذلك فيمكن أن تعتبر المناجاة كتاباً أو رسالة صوفية .

٦ — وينسب ريتز إلى السهروردي تلخيص إشارات ابن سينا وشرح الإشارات بالفارسية ويستند ريتز في هذا إلى الشهرزوري . وكذلك يضيف إلى السهروردي كتاباً في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب أبي بكر الرازي المسمى « سر المكتوم في مخاطبات النجوم » أو كتاب المجرب المسمى « غاية الحكيم » ويطلق السهروردي على كتابه إسم « الواردات والتقديسات » ويؤيد ريتز ما ذكره الشهرزوري (١) .

كتبه الإشراقية :

الألواح العبادية — هيا كل النور — حكمة الإشراق — اعتقاد الحكماء .

١ — الألواح العبادية :

أهدى السهروردي كتابه المسمى بالألواح العبادية إلى عماد الدين قره أرسلان من أمراء دولة السلاجقة في بلاد الأناضول . والكتاب يتكون من أربعة ألواح يورد في كل واحد منها مطلباً خاصاً ويذكر هو أن المطلب الهام الذي يريد أن يصل إليه من هذا الكتاب « هو معرفة المبدأ وما يتعلق به من الصفات والأفعال ومعرفة معاد الإنسان بعد فناء البدن والزوال » . ويتكلم في اللوح الأول عن بعض أحوال العالم العنصري والآثري ، وفي اللوح الثاني يعرض لأحوال تجرد

(١) راجع التحقيق النقدي لثبت كتب السهروردي .

النفوس الإنسانية وقواها ، وفي الثالث يبحث في بيان المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله وفي الرابع يتناول أحوال المعاد .

وهو يشير بلفظ ألواح - جمع لوح - إلى اللوح المحفوظ الوارد في القرآن فكأن الكلام الوارد في هذا الكتاب أي الألواح كالقرآن في صحته ، وأنه ليس فيه ما ينافي تعاليم القرآن .

ولما كانت الموجودات تنقسم إلى ما هو روحاني وما هو مادي جسماني ، ولكل منهما قسمان : فالروحاني إما أن يتعلق بالبدن تعلق التصرف وإما ألا يتعلق به أصلاً . والجسماني إما أثري وإما غير أثري . وعلى ذلك فأجزاء الكتاب الأربعة تتناول هذه الأقسام الأربعة من الموجودات التي توجد في عوالم أربعة هي :

- |                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| ١ — العالم العقلي  | ٢ — والعالم النفساني  |
| ٣ — والعالم الآثري | ٤ — ثم العالم العنصري |

ويطلق المواقف على ما يورده من آراء خاصة لفظ ( العرشيات ) وأما ما ينقله عن غيره من الفلاسفة فيسميه باللوحيات .

وفي الكتاب إلى جانب النزعة المشائية التي تشيع بين جوانبه ، خصوصاً عند الكلام على نظرية النفس وقواها والتجرد والانصال وصفات المبدأ الأول وأفعاله وأحوال العالم العنصري والآثري ، إلى جانب هذه النزعة السنسكريتية التي تبرز الأرسطية بالأفلاطونية المحدثه وتخرجها في الثوب المشائي الإسلامي الذي عهدته الفلسفة الإسلامية في أوج تطورها ، توجد اتجاهات خاصة تضع المعالم والخطوط الأولية لمذهب الإشراق ، أو أنها تهيئ تهيئة مبدئية لنشوء ذلك المذهب وتبلوره واتخاذ صورته المذهب الكامل في حكمة الإشراق ، غير أننا نلاحظ غلبة الطابع الأفلاطوني على بعض نصوص هذا الكتاب ؛ فمثلاً حين الكلام على المعنى الكلي وهل هو موجود في الخسارج أو في الذهن



يتخذ السهروردي الموقف الأفلاطوني في تقرير وجود الموجودات الذهنية وجوداً عيانياً مع اختلاف في العوارض وفي مسألة الإدراك يقسم الإدراك إلى حصولي وحضورى ، أما الحصولى فهو إدراك صورة في النفس تكون مطابقة للوضوع المدرك وهذه الصورة المطابقة أو المثال ليس من اللازم وجودها في النفس الجزئية ، بل يجوز وجودها في عالم مثالى أو في العقل الفعال أو في النفوس الفلكية ، إذ لو كانت هذه المثل أو الصور موجودة في النفس الجزئية لأدركت الموضوعات أزلاً ودائماً وفي كل وقت ، ولكنها تدركها في أوقات معينة فقط . وأما الإدراك الحضورى فهو الذى يتم عن طريق الإشراق النورانى أو الحدس ولو أن هذين النوعين من المعرفة يحتاجان إلى تأييد نورانى وإشراق .

وكذلك في بعض المسائل مثل مسألة الجسم فهو يرفض فكرة الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ ويذكر أنه يقبل فكرة أفلاطون في الجسم وفي الأبعاد ، وقول أفلاطون إن الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاث (١) .

والكتاب في جملة مختصر موجز تكاد تكون فصوله إشارات مبسطة ولكنه ليس على درجة التعقيد والتركيب في الأسلوب التى نجدتها في حكمة الإشراق مثلاً .

## ٢ — هيا كل النور (٢)

هذا الكتاب تظهر فيه النزعة الإشراقية ظهوراً واضحاً على الرغم من أنه يقوم على أساس مشائى يبدأه السهروردي بقوله : يا قيوم أيدنا بالنور وثبتنا على النور

(١) نرح الألواح لابريزى . مخطوط دار الكتب ، القاهرة . وهذه الفكرة في الأبعاد الثلاثة ذكرها ابن سبنا في النجاة وهى ليست لأفلاطون بل لأرسطو .  
(٢) نشر المؤلف هذا الكتاب مع مقدمة وتعليقات .

واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك وأقصى مقاصدنا ما بعدتنا لأن نلقاك ظلمنا أنفسنا لست على الفيض بضنين . . وهذه المقدمة تلخص المذهب الإشراقى تلخيصاً مركزاً يشير إلى شتى المذهب : النظرى منه والعملى أى إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفى .

والكتاب يتألف من سبعة هياكل ، والإشارة إلى الهيكل هنا يقصد بها الهياكل التى كان يتعبد فيها الصابئة (١) .

ويتناول الهيكل الأول الجسم وخصائصه ، وأما الهيكل الثانى فيتناول النفس وقواها وتجرداتها وكيفية صدورها عن مبدئها ؛ أما الهيكل الثالث فيتناول الجهات العقلية الثلاثة الواجب والممكن والممتنع والعلة والمعلول ؛ والهيكل الرابع فيه خمسة فصول وهو يتناول وحدانية الواجب وإثبات وجود الواحد ثم الكلام على نظرية الصدور وتركيب الموجودات والسكلام على العالم وأزليته وأبديته ؛ والهيكل الخامس يتناول الحركة والأفلاك ونفوسها والخير والشر ، والهيكل السادس يتناول النفس وأبديتها وحال الأشقياء وشأن السعداء والهيكل السابع يعرض للنبوات والأحلام .

## ٣ — حكمة الإشراق : وهو الكتاب الرئيسى الذى يشير إليه في كل تواليفه

الأخرى ، ويبدأ بمقدمة يذكر فيها سبب تحرير الكتاب ، اعلوا إخوانى أن كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الإشراق وهنت عزمى في الامتناع . أما مضمون الكتاب فيرجع كما يقول هو إلى الذوق لا إلى النظر العقلى فإنه أثبت ما رآه عياناً في عالم الربوبية . وليس الكتاب موضوع نقاش وحجج تقوم على المنطق بل إن قضائاه كشفية ذوقية تتضمن حقيقة إثباتها وقبولها لا يتم إلا بعد معاناة وتجربة

(١) راجع مقدمة نشرنا هياكل النور .

شخصية (١).

ويشتمل الكتاب على قسمين : - القسم الأول في ضوابط الفكر في المنطق وقد جعله ثلاثة أقسام : الأول في المعارف والتعريف ، والثاني في الحجج ومبادئها ، والثالث في كيفية حل المغاطات ، والمقالة الأولى والثانية كل منهما تنقسم إلى سبع ضوابط ، أما المقالة الثالثة فتتقسم إلى فصول : والقسم الثاني في الأنوار الإلهية وينقسم إلى خمسة مقالات وكل مقالة تنقسم إلى فصول :

المقالة الأولى - في النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ، والمقالة الثانية - في ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة - في كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية ، والمقالة الرابعة - في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة - في المعاد والنبوات والمنامات .

والنسخة التي في متناولنا مختلطة بشرح قطب الدين الشيرازي وعليها حاشية .  
لصدر الدين الشيرازي والحاشية تموج بالمقارنات المشائية . (٢)  
الرسائل الصوفية :

أشرنا إلى أن هذه الرسائل تستعمل التعبير الرمزي لتصوير المذهب الإشراقي ولتهيئة الطريق أمام السالكين . ففي رسالة أصوات أجنحة جبرائيل يعرض

(١) المضارحات ص ٤٠١ « وأما الخطب العظيم الكريم الذي تشتمل عليه مرموزات كتابنا الموسوم بحكمة الإشراق فلا نباث فيه إلا مع اصحابنا الإشراقيين ، إذ ليس غرضنا فيه ذب نعصي أو مجادلة خصم ، بل نحقق ورصد روحاني ومباحث قدسية وتجارب صحيحة وطرائق خالص وتجريد وما وقع لنا ولغيرنا ككتاب يقرب منه في العلم الإلهي ، بل لو قلت ما صنف في الإلهي غيره لصدقت مع أن قواعد علوم أخرى لا توجد في كتاب أعجب منه ، وربنا له خطأ آخر وسطرناه به نأيدا من الله وإلهامنا منه ، لا حول إلا حوله ، ولا قوة إلا قوته ، سبحانه وإله يرجع الأمر كله » .

(٢) ظهرت بعد الانتهاء من هذا المؤلف طبعة حديثة لكتاب حكمة الإشراق علق عليها وحققها وفندم لها هنري كوربان .

السهروردي نظرية الصدور في ثوب رمزي فيقص علينا رؤيا سماوية وقعت له حيث يذكر أنه تلقى عن شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية .

وهذا الشيخ الحكيم هو جبريل وهو العقل الفعال . ولجبرائيل جناحان : أحدهما مضى والآخر مظلم كناية عن العالم النوراني والعالم الظلماني .

وفي مؤنس العشاق يتكلم عن الإخوة الثلاث المتولدين عن العقل الأول ، وهم الجمال والعشق والقلق ، وهم أشخاص يوسف وزليخا ويعقوب . وتشير القصة في أول الأمر إلى « أن أول شيء خلقه الله جوهر منير يطلق عليه اسم العقل لأنه حسب النص « أن أول ما خلق الله العقل ، ووهب هذا الجوهر ثلاث صفات : معرفة الله ومعرفة نفسه ومعرفة ما لا يلحق به الوجود ، ومنذ وجدت لديه القدرة على معرفة الله تولد عنها الخير ، ويطلق على الخير في نفس الوقت الجمال ، وقد تولدت عن معرفته لنفسه الرغبة التي نسميها العشق وقد تولد الانشغال - الذي نسميه القلق - عن الصفة المتصلة بمعرفته للوجود واللاوجود وهذه الأشياء التي تتولد عن مصدر واحد تجتمع ليكون منها إخوة ثلاث ، .

وتستمر الرسالة على هذا النحو فتعرض مواقف وجودية (١) وتفسر صعود النفس إلى العالم النوراني ، ثم رسالة الغربة الغربية ولغات موران وكلمة التصوف وغيرها .

(١) فالقلق يدفع الشهوة إلى التعاق بالجمال الإلهي ، ومن هذا التعاق ولد الكون كله وهو الذي يأتي لزيارة يعقوب في بلاد كنعان .

aité Persan inédit de Sahrawardī d' Alep. Recherches  
osophiques, p. 371 Tome 2.

## القسم الثاني

ميتافيزيقا الإشراق

### الباب الأول

الله « نور الأنوار »

### الفصل الأول

طبيعة النور :

اتضح لنا في القسم الأول من البحث الاتجاه الإشراقي عند شهاب الدين وأتقينا بعض الضوء على التيارات الفلسفية التي أخرجت هذا المذهب الجديد والذي يلتقي مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة في فكرتي الفيض والنور ، ومنعروض في الفصول القادمة لدراسة هاتين الفكرتين أو المبدأين اللذين ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما هذا البناء الأنطولوجي الضخم واللذين يقدمان لنا في نفس الوقت أساساً إبستمولوجياً يلتقي مع البناء الوجودي فينتج من تفاعلهما مذهب مثالي صوفي جديد في هيكله قديم في أصوله .

١ — لنتناول فكرة النور ولنحللها إن كان ثمت فيها ما يخضع للتحليل الفلسفي أو للتعريف المنطقي ، وأول ما بصادفنا بصدد هذه الفكرة هو أنها نقيض الظلام المنطقي وأنها من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود ينتظمه بأسره من أعلى قمة في بنائه إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية ، أي أن النور مبدأ وجودي وأنه المبدأ الأوحد ، وأما الظلام فهو نقص في النورية ، فليس ثمت مبدأ

متكافئ مصطرعان كما ادعى المانويون . والذي يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئي هو أن الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور أساساً لها ، Criterium ، فكما يقوم الوجود في المذاهب المادية على اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساساً ومعياراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية ، والله أو الواحد عند المثالية المتعالية ، واتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التي تتمثل في الأرسطية ، فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها ومبدأ مشيداً للوجود .

٢ — وهذا المبدأ يثير مطالب منطقية وواقعية . فهل يخضع للتعريف المنطقي؟ وما علاقته بالنور المحسوس الذي يلف العالم المحسوس بأشعته؟ وما صفاته؟ وكيف ينتهي به المطاف إلى التلاشي والذبول ليصبح ظلاماً يشيد مادة وهمية وعالماً حسيماً؟

ثم كيف نفسر الإدراك الإنساني على ضوء هذا المبدأ الجديد؟

٣ — فأولاً ليس هذا المبدأ بما يخضع لقواعد المنطق إذ أنه بديهى النصور ، ومن ثم لا يعرف تعريفاً جامعاً مانعاً لأنه أسمى من أن يعرف لأن التعريف تحديد<sup>(١)</sup> ووظيفته أن يظمر المعرف ويبين خصائصه ويميزانه ؛ ولكن هل هناك ماهو أظهر من النور؟ وإذن فهو أبعد الأشياء احتياجاً إلى التعريف وهو عين الظهور ومن ثمت فهو بديهى النصور . نحن هنا أمام مبدأ يفرض وجوده على الذهن بخاصيته المتميزة . بل هو أول ما يعين الذهن على الإدراك ومتى وضعنا هذا المبدأ

(١) حكمة الإشراق ضابط ص ٢٩٥ : « فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره ( أي من الموجودات الجسمانية والروحانية ) بذاته . وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته ، ولهذا لا يمكن أن يكتب بحد أو رسم ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستعالة أن يدرك الظاهر بما هو أول ظهوراً منه ، لوجوب كون المعرف أجلى من المعرف .



كنا في غناء عن استعمال الحجج والبراهين فسند — إن كان مما يحتاج إلى سند على الإطلاق — الجلاء والنيز ثم عنصر آخر له أهميته الغصوى في مثل هذا المذهب الصوفي وهو « المشاهدة » ؛ بل إن المشاهدة هنا هي الأساس الذي يحتاج به أصحاب هذه المذاهب المعترضين عليهم ، فيجب أولاً أن نشكك في قيمة الإدراك المباشر كطريق للمعرفة حتى تتمكن من نفض دعاوى مذهب كهذا ، أما إذا قبلت المعرفة المباشرة أو الذوق الصوفي على أنه طريق صحيح للمعرفة فيجب أن يتضمن هذا القبول رفضاً صريحاً لأي نوع من التحكم أو المحاجة المنطقية . فما سندك على قوم يدعون أنهم شاهدون معابنة ما يسطرونه من مذاهب فلا يخرج ما بقولونه عن وصف لما بشاهدونه عياناً .

٤ — وأول ما يبده العقل بصدد هذا المبدأ تقرير العلاقة بينه وبين النور المحسوس ؛ مادام العقل يبدأ دائماً من المحسوس إلى المفعول ويحاول دائماً أن يعقد المقارنات بين الواقع الملموس وما وراء الواقع سواء صحت المقارنة أم لم تصح . بل إنها لا تعدو أن تكون خاصية سبولوجية لا يستطيع الذهن الإنساني منها فكاً كما مهما تدخلت المذاهب المثالية لتهدم المادة والواقع المحسوس وتفهم الفكرة أساساً للوجود . والجواب على هذا التساؤل من حيث تقرير العلاقة بين النور المحض والنور المحسوس ، هو أنه ليس هناك تطابق بين الفكرتين . فلا يقصد بالنور المحض ذلك النور أو الضوء الذي ينصف بالظهور للبصر (١) . إذ الأمر على التقيض من ذلك ، فالنور كمبدأ مرادف للوجود وصفة الظهور التي بنصف بها صفة عقلية محضة وحقيقة العلاقة أن الظهور الحسي ما هو إلا أثر للظهور العقلي . فالإبصار كما سنرى حين الكلام على قوى النفس الحسية لبس

(١) حكمة إشرافية ضابط ٣٨٩ « ولما علمت أن كل نور مشار إليه إشارة حسية فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب فإن كل نور محض فلا يشار إليه ( أي إشارة حسية بل عقلية بصريح العرفان ) ولا يحل جسماً ولا يكون له جهة أصلاً .

وفوق الباصرة على الشيء المرئي ، بل هو اتجاه النفس إلى العقل الذي بشرف على الباصرة نوراً تشاهد به الجسم المرئي . ويفترب هذا الموقف كما ينضح من موقف مالبرانش ونظرته عن الرؤيا في الله (١) ، مادام النور صادراً عن نور الأنوار وهو الله . وهذا التقرير لا ينصب على الموقف الأساسي اسكلا الفيلسوفين إذ أن السبب في افتراضيهما هي اللامادية التي نجعل فيلسوفاً كبار كل (٢) بقرب منهما أيضاً لا في تصميم البناء المذهبي « Structure du système » ، بل في أسلوب البحث عن مخرج انفسير الإبصار الحسي الذي يجزم به الواقع في الوقت الذي أعملت فيه اللامادية معولها لهدم المادة والمحسوس .

وإذن فهناك النور العقلي والنور الحسي . فالأول هو المبدأ والثاني أثر لهذا المبدأ أما التقويم الحقيقي لهذا الأثر من حيث علاقته بالبناء الوجودي فذلك أمر ينفر بعد الفصل في مشكلة وجود الأجسام في هذا المذهب الروحي وحقيقة الحس والمحسوس ، وهل هذه المراتبات الحسية التي بظهرها النور الحسي - وهو أثر للنور العقلي - حقيقية أو وهمية ؟ وإن صح القول الأول أثار المذهب اعتراضاً قوياً ، إذ كيف بقرر وجود الأجسام وهي ذات طبيعة ظلمانية مع أن النور هو المبدأ الأوحد للوجود وما عدا النور عدم محض وأوهام ؟ وإن صح القول الثاني وهو أن هذه الأجسام وهمية أثير اعتراض آخر وهو كيف بعمل النور العقلي على إظهار ما هو وهمي عن طريق أثره الحسي وهو النور المحسوس ؟ وأيا ما قلنا أوجه المشكلة تبرز جملة من الاعتراضات التي قد نفتتحدثها إذا ما رجعنا إلى تقرير الحقيقة التي أشرنا إليها وهي أننا بصدد مذهب بقوم على المشاهدة وحدها وأنها بإزاء جبرية فكرية ملزمة ترسم الطريق للباحث وتخضع المعترض لمستلزمات الإدراك المباشر ودواعيه .

(١) مالبرانش « البحث عن الحقيقة » ( الرؤيا في الله ) فصل ٦ ص ٢ كتاب ٣ .

(٢) راجع باركلي « نظرية الرؤيا » ( Theory of vision ) .

هـ — والكلام على الأجسام ومركزها الوجودى يفضى بنا إلى أن نطرق طرقة خفيفة مبدأ الثنائية إلى أن يحين التعرض للموضوع جملة وتفصيلاً حين الكلام على المادة والظلام . فالظلام نقيض النور . وهنا كما بينا يختلف الموقف عن موقف الزرادشتيين الذين يقولون بمبدأين متغايرين وذلك انسباقاً مع القاعدة الأفلاطونية ( المحدثه ) التى تذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فكيف يمكن صدور المادة عن الروح أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة إلى جانب الروح أو النور إلى جانب الظلام ؟ وعلى ذلك فقد لزمت الثنائية هذه المذاهب بينما نجد الشهاب يحاول التهرب من الثنائية . فهو يقرر المبدأ الأفلاطونى المحدث من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو فى نفس الوقت يجعل المادة أو الظلام نقيض النور ، فإذا وضعنا النور لزم عن ذلك حتماً أن نرفع الظلام فهناك وجود ولا وجود . وإذا سلمنا بهذا رأى فكيف نبرر وجود الأجسام مادام معدنها اللاوجود ، وكيف نجيز لا نفسنا القول عن الأجسام إنها موجودة وإن لها وجوداً حقيقياً محسوساً . يجب إذن أن نقرر فى صراحة إما أن نهدم الأجسام أو نقيم الثنائية الوجودية .

والواقع أن موقف السهروردى الميتافيزيقى يشير هذا التساؤل . فبينما نجده يجعل الظلام لاوجوداً نجده من ناحية أخرى يجعل منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجواهر الغاسقة والهيئات الظلمانية والبرازخ وما إلى ذلك . ولا نجد تفسيراً لهذا الموقف إلا فى التسليم بأنه موقف لا مادى لا يعترف بوجود الأجسام إلا على أنها أوهام حسية تترامى لنا فى عالمنا الحسى ، ويربط بين هذا الموقف الأفلاطونى التقليدى ونظريته الصوفية فى الوصول ويرتب للحقيقة الموضوعية منزلة سامية ترقى إليها النفس بعد التجرد من الرغائب الحسية ومجاهدة نوازغ الحس وشواغله . ولعلنا أن نتغاضى بعض الشيء عن تقسيمه للوجودات إلى نورية ومظلمة ووضعه النورية إلى جانب المظلمة فى تقسيم (١) يقتضى أن يكون الأساس

(١) حكمة الإشراق ، قسم الإلهيات وفى كل المواضع التى يشير فيها إلى هذا التقسيم .

قيه واحداً ويعرض السهروردى للوجود النورى فيقرر أنه إما أن يكون جوهرأ أى قائماً بذاته — لا يحتاج إلى الغير ، وإما أن يكون عرضاً أى متقوماً بالغير . وينطبق نفس التقسيم على الوجود المظلم أو الغاسق . وأما النور فهو إما عرضى أو جوهرى والاول يسميه النور العارض وأما الثانى فهو النور المحض وكذلك يطلق على العرض الظلمانى ( الهيئة الظلمانية ) (١) والجوهر المظلم الجوهر الغاسق ، والهيئة الظلمانية هيئة كغيرها تحتاج إلى محل ولا تقوم بذاتها . والجوهر الغاسق لا يحتاج إلى محل ويستمد نوريته من غيره فى حالة استضاءته وهو ليس نوراً محضاً أو عارضاً وهو لا يدرك ذاته ولا غيره أصلاً . ومن الجواهر الغاسقة الأجسام ، ويسمى الجسم برزخاً لأنه حائل بين شيئين أى أنه معتم غير شفاف . ولما كان الظلام من طبيعة البرزخ فلذلك لا يؤثر النور لازمه أو فارقته فى كونه جوهرأ غاسقاً لأن النور عارض عليه زائد على ماهيته ( إن كان ثمة ماهية لما هو قرين اللاوجود ) إذ لا يعقل أن يكون النور العارض من ذات البرزخ لأن المظلم لا يكون علة فى وجود النورانى ولو كان عارضاً ، إذ أن المعلوم أن جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول ، والنور أشرف من الجوهر الغاسق ، ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يكون الجوهر المظلم هو المعطى للبرازخ أنوارها لأن فاقد الشيء لا يعطيه فأنور الذى يستضى به البرزخ ليس مصدره برزخاً آخر بل أنواره خارجة عنها وهى الجواهر النورانية العقلية وكذلك الهيئات العارضة (٢) التى تتعلق بالبرزخ لا يمكن أن يكون البرزخ مصدرها ولا علة وجودها (٣) بل أنها تستند إلى الجواهر النورية المجردة .

(١) الهيئات الظلمانية هى المفولات النسع .

(٢) الهيئات والعوارض كالأنشكال والألوان والطعوم والروائح وغيرها .

(٣) حكمة إشراقية ص ٤٠٣ « أن الجسم لا يوجد جسماء » . « وإذا دريت أنك فى نفسك نور مجرد ولست تقوى على إيجاد برزخ ، فإذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل مابقصر عن إيجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالأولى أن يقصر البرزخ عن إيجاد البرزخ .



والجواهر المظلم ليست له جوهرية عينية بل له اعتبار عقلي فقط لأن الجوهرية الحقة عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في كماله عن المحل وليس الجوهر الغاسق كذلك . والاعتبار العقلي الذي نستند إليه في تقريرنا للجواهر المظلم لا يسبغ على هذا الجوهر وجوداً لأنه مظلم لا نور فيه ويمكن أن يفسر هذا الاعتبار العقلي فقط على أنه تدبير مؤقت لتبرير العالم المادى من حيث أنه ضرورة واقعية تتطلب حلاً من الفيلسوف . وإذا تناوانا هذا الموقف بالتفصيل وجدنا أنه يجعل الجواهر الغاسقة وحدات ممتدة لامتدادها على الأخرى إلا بالعوارض والمقادير والأشكال . ويخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطى التقليدى موقف المشائين الإسلاميين القائلين بالهوى والصورة . وهو يقر في النهاية فكرة المادة المطلقة التي يعبر عنها بالظلمة ، أى أننا هنا أمام موقف لا مادى جديد كما أشرنا يقوم على نفس الأسس التي قامت عليها المذاهب اللامادية مستنداً إلى دعاوى صوفية ومطالب روحية عميقة .

٦ — غير أن تنظيم الموجودات من أعلى قمة في الوجود إلى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفاً شاملاً لأنواع التي تنظمها سلسلة الموجودات . فهل نقبل فكرة النوع الأرسطية Species فتفسر على أساسها الموجودات ؟ إن هذا الموقف الجديد يرفض فكرة النوع الأرسطية<sup>(١)</sup> ويقرر حقيقة تتصل

(١) حكمة إسرائيلية ص ٣٠٤ « ماخص » إن اختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما يقرر المشاؤون . ذلك لأن الأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النورى . وإنما يمكن التمييز لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كالأنواع الأرسطية بل حسب شدة النورية وضعفها فنترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها ، وهذا مما لا يفسح مجالاً للتفاير الأساسى الذى تقوم عليه فكرة الأنواع الأرسطية . ولكن المشائين يدعون أنه لو كانت الحقائق النورية من نوع واحد لما كانت إحداها علة والأخرى معلولاً ولافتضى التسليم بأن إحداها ترجعت على الأخرى بدون مرجع أو مخصص . والرد أن الاختلاف من حيث النقص والكمال كاف لإظهار مبدأ العلية ؛ وإذن =

أشد الاتصال بمذهب يقوم على الفيض النوراني وحده ، فما دامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور فيجب إذن أن يكون الاختلاف في شدة النورية ونقصها خفسب ؛ فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها في السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود<sup>(١)</sup> وفقره في النور أى شدة النورية . وتنقسم الموجودات على هذا

= فيجب التسليم بأن النور كاله الجوهر والعرض منه لا يختلف إلا من حيث النقص والكمال ، والأنوار المجردة كلها غير مختلفة الحقائق . . . . . ولكن اعتراضات المشائين تدحض اتحاد العقول في الحقيقة والأنواع في الطبائع ، فنقول لهم إن النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول النوعية كما ذهب إليه المشاؤون كان مركباً من أجزاء وأقلها جزءان وهذا الجزءان إما أن يكون كل منهما جوهرأ غاسقأ أو يكون كل منهما هيئة ظلمانية أو يكون أحدهما جوهرأ غاسقأ والآخر هيئة ظلمانية ؛ ففي الحالة الأولى يستحيل الحصول على نور لاستحالة تركيب النور مما ليس بنور وكذلك في الحالة الثانية ؛ أما في الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل في النور لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وإذن فلا تختلف الحقيقة النورية إذ هى حقيقة واحدة غير مختلفة نوعاً بل تتميز من حيث الشدة والضعف في النورية . ولكن السهروردى يعارض هذا الرأى في الامعات ص ١٢٦ مخطوط ، الامعة الرابعة فيذكر « أن العقول كل واحد نوع » ويبدو أنه كان متأثراً في الامعات بالأرسطية .

(١) تلويحات ص ٩١ مصور — المورد الثانى — التلويح الأول يذكر تعريفاً للبنى — « المطلق الغنى هو الذى لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هى كمال له » . وفي حكمة الإشراق ص ٢٨٤ . « النور فسمان غنى وفقير والأول هو مالا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره ، والثانى ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له ؛ وصفات الشيء إما أن نسكون له فى ذاته — ومن هذه الخاصة بالموصوف مباشرة كالشكل — ومنها ما يفاسق الشيء بالنسبة إلى غيره ، وهى إضافات كالعلم والقدرة ؛ وإما أن نسكون له بسبب الغير وهى الصفات التى تحول على الشيء فى نسبته إلى الأشياء الأخرى كالمبدئية والحالقية .

وإذن فالغنى هو مالا يمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاها الإضافة ، والغنى المطلق هو ما يكون غنياً من كل وجه ، وهو ما لا يتوقف على غيره فى ثلاثة أشياء :

(أ) فى ذاته . (ب) فى هيئات متمكنة من ذاته . (ج) فى هيئات كمالية له فى نفسه مى مبادئ إضافات له إلى الغير . والفقير هو الذى يتوقف على غيره فى شئ من هذه الثلاثة سواء فى ذاته أو فى الهيئات المتمكنة فى الذات والهيئات السكالية التى له فى نفسه مثل العلم ، فالغنى ينصف بالوجود الذاتى والوجوب الذاتى ، والفقير يستند فى وجوده إلى الغير ويتصف بالإمكان فى مقابل الوجوب .



الأساس إلى كاملة وغير كاملة أى أن الاختلاف في الكم يؤدي إلى اختلاف في الكيف ، إن صح تفسير الشدة النورية — وهى عقلية — بالكم وهو مقولة تنطبق على المادى . وهذا الموقف يؤدي إلى القول بوحدة شاملة للوجودات وهى خطوة أولى إلى التسليم بوحدة الوجود فليس غريباً إذن أن يكون الموقف الإشرافى الجديد تمهيداً مباشراً لوحدة الوجود عند ابن العربى .

٧ — تبين لنا في الفقرات السابقة بعض الأسس التى يقوم عليها المذهب الإشرافى ، فعرضنا للنور كمبدأ للفيض ، ثم ألمعنا إلى ما ليس بنور أو عدم النور المحض وهو الظلام وقررنا أن النور والظلام لفظان إشرافيان لهما مدلول وجودى فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود فأما النور فلا يخضع للتعريف المنطقي فهو أظهر من أن يعرف ، والظلام عدم النور ويتصف النور من حيث الشدة والضعف بالسكال والنقص أو بالغنى والفقر .

ولما كان الوجود في مذهب يقوم على الفيض يبدأ من الواحد أو الله وجب أن نبحث عن صفات هذا المبدأ . وأن نبين أثره في سلسلة الموجودات الصادرة عنه . فسنناول إذن الواحد أو نور الأنوار كما يسميه المذهب الإشرافى .

## الفصل التالى

الله « نور الأنوار »

١ — حاول كثير من مؤرخى الديانات القديمة أن يستبطنوا الرموز الدينية في بعض الديانات القديمة وعلى الأخص في الديانة المصرية القديمة ، وانتهى العالم برستد من تحليله لأسطورة أوزيريس إلى أن المصريين القدماء كانوا أول من قال بالتوحيد ، وقيل إن اليونان القدماء أخذوا فكرة التوحيد عن الفراعنة ، وأما اعتقادهم في آلهة متعددة على رأسها زيوس فقد كان اعتقاد العامة لا الخاصة ، إذ أن هذه الآلهة هى صفات متعددة لجوانب الشخصية الإلهية الواحدة ، ولكن الميثولوجيا اليونانية تشير إلى تعدد الآلهة كحقيقة واقعة .

وإذن فلم تكن لدى قدماء اليونان قبل أفلاطون فكرة واضحة مميزة عن إله واحد .

وكان أفلاطون أول من أشار إلى فكرة الله الواحد عند اليونان وعلى الأخص في الباب السادس من الجمهورية ، وجاء أرسطو وتناول فكرة الألوهية في الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول مدلاً على أنه يجب الوقوف عند إله واحد . وقد كان لموقف أرسطو أثر كبير في موقف أفلوطين فيما بعد بصدد فكرته عن الواحد ، وقد أشار فورفوريوس (١) مؤرخ حياة أفلوطين إلى ذلك بقوله : —

« إننا لا نجد تعاليم ما بعد الطبيعة في التاسوعات فحسب بل نجد إلى جوارها تعاليم كتاب النفس لأرسطو » .

هذا الإله العلى السكامل الخالص موضوع الرغبة السامية والذي ذاته لا تشتهى

إلا ذاته ، لا يظهر بصورته الكاملة إلا عند أرسطو وفي الأدب الأفلاطوني في العهد الإمبراطوري .

ويرجع التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون إلى عهد سابق لأفلوطين . فقد تأثر في ذلك بأستاذه أمونيوس ساكاس ، ومن المعروف أن هذا الاتجاه إلى التوفيق كان سائدا في العصر الذي سبق أمونيوس حتى أن الذين كانوا يحاولون التوفيق كانوا لا يفرقون بين آراء كل من الفيلسوفين . ولما تزعم Atticus حركة تجديد الأفلاطونية وهي حركة مضادة للأرسطية . كان متأثرا بالرواقية والأرسطية . أما الذين تولوا حركة التوفيق فمنهم : Albinus<sup>(١)</sup> و Numenius حتى لنجد الأول يحشد النصوص الأرسطية في كتاباته حشدا ، وقد وضع الله بالمعنى الأرسطي<sup>(٢)</sup> على رأس عالم المثل الأفلاطوني . وهو يجمع في الفصل العاشر من كتابه بين ما ورد في البارمنيد وفي الجمهورية عن الواحد وبين لاهوت ما بعد الطبيعة ونقتطف منه ما يلي : —

« لما كان العقل أرفع من النفس ، والعقل بالفعل أسمى من العقل بالقوة . وعلة الأول أسمى من علة الأخير ، فهذه العلة هي الإله الأول وهو العلة الفاعلية الأزلية بالنسبة لعقل العالم ، وهو كالشمس تتحرك حوله الأشياء وهو لا يتحرك ، وموضوع الرغبة تتحرك الرغبة نحوه وهو ثابت ، وعلى ذلك فهذا العقل يحرك عقل العالم كله ، ولما كان العقل الأول هو أسمى العقول ، كان من الواجب أن يكون موضوعه أسمى الموضوعات ، وليس هناك ما هو أسمى من ذاته ، وإذن فذاته هي موضوع معرفته . »

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية ، ولم تكن محاولة أصيلة بل ترجع كما بينا إلى نيار

(١) مؤلف الـ Didaskalikos

(٢) راجع Armstrong : The Structure of the Intelligible

Universe in the philosophy of Plotinus, PP. 1-13

ترقيق بين الأرسطية والأفلاطونية ، ولا يظهر في هذه النقطة بالذات أي أثر ذي أهمية لتيار الفكر الشرقي أو لأي عنصر خارج عن الفكر اليوناني ، فالله وهو المصدر الاسمي للوجود عند أفلوطين هو إله أرسطو ارتفع به أفلوطين إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون وجعل صلة بينه وبين المثل في العقل الأول ، وذلك بالإضافة إلى ما ورد في البارمنيد من تشبيهات شعرية ، ذات طابع رمزي ، تشير إلى استحالة التعبير عنه ، وعدم وضعه تحت أي حد منطقي لأن طبيعته لا تقبل التعريف . هذه هي الخطوط الرئيسية لفكرة الواحد عند أفلوطين ، انحدرت إليه من التراث اليوناني القديم ، فتناولها وعرض لها في شيء من التفصيل في « التاسوعات » ورفض فكرة إلحاق المعرفة بالواحد خوفا من إيجاد عارف وموضوع للمعرفة في ذات الله وجعل الواحد فاعلا ومريدا فقط ، هذا على الرغم من أنه رتب المعرفة لمعقول<sup>١</sup> التي نفيض عن الواحد في السلسلة الوجودية ، وكما آل هذا التراث إلى أفلوطين من قبل ، تناولته أيدي النقلة من السريان بعد أن اختمر تحت تأثير الأفلاطونية الحديثة ومدارسها الشرقية والغربية ، ثم ما لبث أن ذاع بين المثقفين من العرب ومواليهم فتأثر به علماء الكلام والفلاسفة والصوفية ، وتناولته فئة بالنقد ، وفئات بالدرس والقبول ، وتكونت مشائخ إسلامية بلغت الذروة عند ابن سينا ، ولا شك أن الإشراقية قد تأثرت إلى حد كبير بما ورد في التاسوعات عن هذه الفكرة بالذات ، وسنرى فيما يلي مبلغ هذا التأثير .

٢ — هذا فيما يختص بالتطور التاريخي لفكرة الواحد ، ولما كانت المذاهب الإلهية في مجموعها تهدف إلى غاية واحدة وهي إظهار أثر الله في المخلوقات أو الوجود بأسره ، كان على الباحث أن يبدأ بالكلام عن هذه العلة الأولى ثم يعرض للكلام على آثارها ونتائج تدبيرها وتختلف هذه المذاهب إن جنوحا إلى تغليب الذات الإلهية ، ترقيق الموجودات حتى تختفي في الشخصية الإلهية ويصبح الوجود ذاتا واحدة هو

الله وهذا ما يسمى بوحدة الوجود ؛ وأقرب إلى هذا المذهب ، من حيث المنهج ، المذاهب التي تجعل الله علة مباشرة للحوادث صغيرها وكبيرها كما فعل الأشاعرة وكما فعل مالبرانش<sup>(١)</sup> ، أو تلك التي تنفي الجوانب الروحية من العالم وتتكلم عن وجود مادي فحسب كما تفعل المذاهب المادية . وأقل المذاهب تطرفاً مذهب أرسطى معتدل يجمع بين موقف أرسطو من تقرير وجود الله كعلة أولى ، وموقف القديس توما<sup>(٢)</sup> الذي أظهر العلية الإلهية في العالم بعد أن جعل أرسطو الله بعيداً عن العالم لا يعلم من أمره شيئاً .

٢ — ما موقف السهروردي إذن من هذه المذاهب المتعددة ؟

يميل الشيخ الإشراقي إلى اتخاذ الموقف الأشعري من تغليب العلية الإلهية بصدد العالم وتقرير أثرها المباشر على الموجودات وسنرى حين الكلام على نظريته أنه في الوقت الذي يجعل الإشعاع فيه من الموجود الأعلى إلى ما هو أقل منه ومن هذا الأخير إلى ما تحته إلى نهاية السلسلة الوجودية ، نجده يقرر أن هناك فيضاً آخر من الإشعاع يتجه من نور الأنوار أي الله إلى كل موجود مباشرة وبدون واسطة ؛ غير أنه يلوح أن هذا الاتجاه الأشعري ليس نهائياً في مذهب الإشراق إذ أن هناك أواصر قوية تجعل المذهب يقترب بعض الشيء من وحدة الوجود وقد وصل بالفعل إلى مداه عند ابن عربي وليس الواحد هنا أرسطالياً بعيداً عن العالم ولا أفلاطونياً يتساوى والنقطة الرياضية في التجريد والتعطيل عن الصفات بل إنه في مذهب كهذا يتصف بصفات ثبوتية وأخرى سلبية تجعل الشخصية الإلهية خصبة مطلقة الغنى ، فكما أن أفلوطين يرى الكمال الإلهي وسمو الواحد في نفي

(١) مالبرانش: (Occasionalism) .

(٢) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط — يوسف كرم .

الصفات عنه بعداً به عن الموجودات ، يرى السهروردي إلحاق الصفات به لا على النحو الإنساني<sup>(١)</sup> ، فهو واجب الوجود وغيره ممكن بالنسبة له ، وصفاته عين ذاته وهي لا تغاير الذات خوفاً من إثبات التعدد في الذات الإلهية .

٣ — وأول ما يعرض لنا بهذا الصدد مشكلة إثبات وجود الله وقد درجت المذاهب الإلهية على التعرض لهذا البحث فصار بحثاً تقليدياً تعرض له سائر المشائين من الإسلاميين وغيرهم وفي مذهب كهذا لم نكن بحاجة إلى أدلة متعددة لإثبات وجود الله مادامت الحقيقة تأملية ذوقية ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الشيخ يحشد في تواليفه الأدلة حشداً .

١ — وأهم استدلال على وجود الله أو واجب الوجود يقوم على إثبات وجوده عن طريق إثبات وجود النفس الناطقة وهذا الإثبات يتكرر في معظم كتبه مثل التلويحات والهيكل وحكمة الإشراق واللمحات والمطارحات ، وهو مستمد من تيماروس لأفلاطون ومن رسالة الأتانيم الثلاثة<sup>(٢)</sup> لأفلوطين ومضمون الدليل ، أن الأجسام تشترك في صفة الجسمية وتتفاوت في درجة الاستدارة إذ أن النور الذي ينيرها عارض لها وليس قائماً بها ، ومن ناحية أخرى فإن النور العارض ليس ظاهراً لذاته ؛ أما النفس الناطقة فعلى عكس الجسم ظاهرة لذاتها أي أنها تدرك ذاتها ومن ثم فإنها تور قائم بذاته ؛ ولكن النفس الناطقة حادثة أي أنها بحاجة إلى مرجح للوجود يكون أشرف منها أي أشد في النورية ، فإن كان هذا المرجح واجباً وقفنا عند هذا الحد ، لأنه لا يمكن أن يوجد واجباً بنفس الصفات ، وإن لم يكن واجباً استمرت السلسلة إلى أن نصل إلى واجب الوجود ، وهكذا نصل إلى إثبات واجب الوجود عن

(١) ليس هذا الموقف جديداً فقد قال به المنكلمون من قبل ، راجع الملل والنحل ج ١ بخصوص الصفاتية .

(٢) الناسوعات الفقرة الثالثة من رسالة الأتانيم الثلاثة .



طريق إثبات وجود النفس الناطقة . يقول في الهياكل : (١) .

« والنفس هي قائم دلت على الحى بذاته ، القيوم الوجود الظاهر بذاته لذاته وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلاقى الأجرام وهو محتجب لشدة ظهوره . » وهذا الدليل قد عرضه المشاؤون الإسلاميون من قبل وأشار إليه أفلوطين في التاسوعات وأورده ابن سينا في النجاة ولكن الصورة الإشراقية التي اتخذها عند السهروردي ذات طابع جديد وإن كان المضمون واحداً .

ب — والاستدلال الثانى قديم أيضاً عرض له المتكلمون وابن سينا وهو تقسيم الوجود إلى واجب ويمكن ولا يمكن أن تستمر سلسلة الممكنات إلى ما لا نهاية ، فيجب أن تنتهى عند واجب الوجود . وهو يعرضه في التلويحات ، وهذا الكتاب كما يتبيننا في المقدمة يتضمن عرضاً للمذهب الأرسطى المشوب بالأفلاطونية المحدثة على الصورة التي وصل بها إلى الإسلاميين .

ج — والاستدلال الثالث يشير إلى أن الهيولى غير واجبة والصورة غير واجبة لأنهما محتاجان في وجودهما كل إلى الآخر فهما ممكنان ، والأجسام كلها ممكنة ولا يمكن التسلسل في الإمكان إلى ما لا نهاية فيجب الانتهاء إلى واجب الوجود (٢)

د — وهناك أدلة كثيرة يحشدتها حشداً في المطارحات والتلويحات ويأخذها في اللوحات ومعظمها أورده ابن سينا (٣) والمشاؤون الإسلاميون . فمنها أن كل متحرك يلزم له محرك ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند محرك ثابت لا يتحرك وهو واجب الوجود . وهذا دليل المحرك الأول الذى وضعه

(١) واسطة الهيكل الرابع من هياكل النور — القوم . الذى وجوده عينه والذى وجوده أقام كل وجود .

(٢) التلويحات ص ٨٣ فونوغرافيا براين « المورد الأول » التلويح الأول وبلاحظ أن هذا الاستدلال مشأى .

(٣) راجع الهيات النجاة . إثبات واجب الوجود .

أرسطو . ودلائل آخر مقتضاه أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى محدث أو محل فيكون ممكناً ، وجميع المقولات ممكنة وهى من ثم تفتقر إلى واجب لا يقع تحتها بل تنتهى سلسلتها إليه فيكون وجوده وجوداً بحتاً غير متكرر . وواضح أن جوهر هذا الدليل هو تقسيم الوجود إلى واجب ويمكن كما أشرنا سابقاً . ودلائل أخير يذكره في المطارحات ( المشرع الأول ) وهو أن الوجود إذا انحصر في الممكنات الصرفة فهو في حكم ممكن واحد في أنه يفتقر إلى علة ، فعلتها ( أى الممكنات ) إما نفسها أو جزء من أصلها أو خارجة عنها ، والأول يوجب تقدم الشيء على نفسه وعلى علة ( والثانى يدخل تحته ) والثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون إلا واجب الوجود . ويعترض الشيرازى (١) على هذا الدليل بأن مجموع علل الجزئيات لا يمكن أن يعتبر على أنه علة كلية ، إذ لا يمكن القول بأن العلة الجزئية تتحد وتصبح شيئاً واحداً إذن فلا بد من ذكر التسلسل والدور .

وبجمل القول في الأدلة التي ساقها السهروردي أنها أدلة مشائية في حقيقة أمرها وإن كان بعضها قد اصطبغ بصبغة إشراقية ظاهرة وهو دليل النفس الناطقة .

والحق أن إثبات الواجب في مذهب كهذا يجب ألا نسلك فيه طريق الاستدلال المنطقي فالطريقة الروحية عكس الطريقة المنطقية ، إذ أن الواجب يستدل به على الموجودات ولا يستدل بها عليه وهذه هى طريقة أهل المجاهدة والنظر الروحي (٢) .

٤ — وبعد إثبات وجود الواجب يتعين علينا أن نتناول مشكلة الوحدة الإلهية ، فالله واحد ، ولكن ما معنى هذه الوحدة وهل تنطبق معانيها المختلفة على الله ؟ فهل هو واحد لا شريك له ؟ وهذه هى الوحدة الحسابية أو الرياضية ،

(١) الأسفار الأربعة ( الشيرازى ) ( الفن الأول — الموقف الأول ) .

(٢) راجع الأسفار الأربعة . الفصل الثالث الموقف الأول من الفن الأول .

ثم هل هو واحد في ذاته ؟ وحدة الذات الإلهية (١) . وأخيراً هل فعله واحد ؟ وحدة الفعل الإلهي .

أ — فمن حيث وحدانية الله ، إذا كان هناك واجب الوجود لزم أن يتميز أحدهما عن الآخر وما يتوقف منهما على شيء ما يكون ممكن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما يتميز أحدهما عن الآخر ، إذ المعقول أتمهما يصبحان شيئاً واحداً . ومضمون هذا الدليل أن الله واجب الوجود وهذا افتراض وصلنا إليه عن طريق عرضنا للممكنات واحتياجها إلى ما هو ضروري فنصل إلى إثبات واجب الوجود ، ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك غير واحد فقط واجب الوجود لا متناع وجود اثنين أو أكثر لها نفس الصفة إذ لو حدث ذلك لاختلفا واستندت شخصية الأول على وجه للاختلاف يتميز به عن الواجب الآخر ، وحينئذ يكسب الواجب ممكناً لأنه يستند إلى ممكن في إظهار شخصيته وتميزه ، وعلى ذلك فنصل إلى إثبات واجب واحد للوجود . هذا الدليل مشأني نجده في النجاة وعند المتكلمين ولا يبدو أي أثر للإشراقية فيه .

ب — أما الوحدة الذاتية أو التوحيد الذاتي فمعناه النظر إلى الذات الإلهية كوحدة لا تقبل الانقسام أو التركيب من أجزاء ، لأن هذه الأجزاء لا بد أن تعتمد على بعضها ، والذي يستند إلى شيء آخر لا بد أن يكون ممكناً في ذاته ، وإذن فسنثبت أجزاء ممكنة في ذات الله ، وهذا مما لا يؤدي بنا إلى إثبات ذات إلهية واحدة واجبة ونحن قد أثبتنا ذلك ، فإذن يبطل التسليم بتركيب ذات الله من أجزاء (٢) .

ج — ثم ننظر إلى الذات الإلهية من ناحية صفاتها فنرى أن صفات الله عين ذاته ، وأنه ليس هناك تعدد في هذه الصفات لأن تعددها يوجب الكثرة في الذات

(١) راجع المطارحات ، المتبرع السابع ، الفصل الأول .

(٢) المطارحات ، المشرع السابع الفصل الأول .

الإلهية وهذا هو التوحيد الصفاتي ، والموقف هنا ليس جديداً إذ أن المعتزلة من المتكلمين قد قالوا بهذا الرأي فيما يختص بتقرير وحدة الصفات في الذات الإلهية ، فقالوا إن الصفات هي عين الذات تهرباً من تقرير صفة لموصوف أو محل لصفة فيكون هناك موضوع ومحمول أي تعدد .

هذا هو الموقف الذي يتخذه السهروردي في الهياكل وفي المطارحات (١) ، أما في التلويحات فإنه يقترب من نفي الصفات عن الذات الإلهية وإثبات تجردها مع إلحاق أسمى الكمالات بها (٢) ، يقول في التلويح الثاني من المورد الأول : إن من المعقول قسمين : ذات كمالها بنفسها ، وذات قرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها مع الصفات . والأولى أتم لعدم افتقارها في كمال إلى زائد ، فالمنجردة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما المحفوفة بها بل أكثر فهي أكمل . ، ولكنه يعود في نفس الموضوع فيذكر أن : لله صفات إضافية لا صفات يلزمها الإضافة ، وله صفات سلبية كالقدوسية والأحدية وهي سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوحدايته عز سلطانه . والمراد من هذا النص أن كمالات الذات الإلهية لا توجب تكثراً فيها ؛ ولو واجب الوجود من حيث الصفات من كل متقابلين أشرفهما والحق لا ضد له ولا ند ولا ينسب إلى أين ، وله الجلال الأعلى والكمال الآتم والشرف الأعظم والنور الأشد ، وليس بعرض ولا بجوهر لاحتياج كل لمخصص .

(١) المطارحات س ٤٨٨ ، وفي الجملة الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير ، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذاتها وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شيء واحد ، والصفات التي هي كمالها صفات كمال راجعة إلى ذاته ، وله صفات سلبية وإضافية ، وأما الأكثر في ذاته فمتمم ، هذا ما يتأتى أن يحفظ به قاعدة المشائين وليس فيه مخالفة للحق وأما البيان في حكمة الإشراق .

(٢) راجع أرمسترونج تصميم العالم المعقول في فلسفة أفلوطين ، س ٦ من حيث الجمع بين الوحدة الرياضية والتجريد المطلق في ذات الله وبين إلحاق أسمى الكمالات بها وأن هذا الموقف لا يمكن وصفه بأنه متناقض لأننا أمام حقيقة لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها إذ أنها متعالية لا تخضع لقواعد المنطق .

د — وينظر أيضا إلى وحدة الذات الإلهية من حيث توحيد الفعل ، ويمكن أن نعرض هنا لقضيتين : الأولى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد عند الله ، والقضية الثانية أن لا مؤثر في الحقيقة إلا الله ؛ والقضية الأولى تشير إلى نفس ازدواج الذات الإلهية ، وأما الثانية فتشير (١) إلى أن الله هو الفاعل بذاته وما عداه إشعاع منه ، ونسبة الفعل إلى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ، إذ أن نور الأنوار لغلبته وشدة هو الفاعل الغالب في الحقيقة مع كل واسطة ، المحصل منها فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطابق مع الواسطة .

يتبين إذن أن هناك اتجاهاً إلى الموقف الأشعري بصدده العلية المباشرة لله غير أن نظرية الفيض أو الإشراق هنا تخفف من حدة هذا المبدأ بعض الشيء لوجود الوسائط النورية ، وذلك مع شدة اتصال نور الأنوار بالموجودات عن طريق الإشعاع المباشر الذي ينظم الوجود بأسره ويتخذ له طريقاً غير طريق الإشعاع الذي يربط الوسائط ويفيض عليها في سلسلة الوجود النورانية ، واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطير لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته ؛ فالأرسطيون يركبون العالم وينظمون الموجودات في ترتيب محكم ثم يضعون الواحد فوق هذا النظام المنهاسك ، ومن ثم فإن فاعلية الله لا يمكن أن تقضى على هذا النظام الضروري ، وكذلك الاتجاه العقلي عند المعتزلة ، إذ أن الحقيقة العالمية ذات طابع ذاتي ونظام ضروري ، وعلاقة المحرك الأول أو العلة الأولى بها علاقة ضرورية عقلية بعيدة عن التصور الروحي الصوفي ، ولكننا هنا إزاء مذهب يقوم على اعتبار الحقيقة الإلهية ذات أثر مباشر في أدق تفاصيل الموجودات ، وإن بدا من النصوص الإشراقية ما يبعد المذهب عن الأشاعرة الذين يقررون أن علية الله المباشرة تتدخل تدخلاً فعلياً في الحوادث الكبيرة والصغيرة على السواء حتى أن جسماً حاراً لا يمكن أن تستمر حرارته إلا بفاعلية مباشرة

من الله (١) . ولكن اعتبار الوسائط مجازية . وهو من قبيل التنظيم المذهبي . يقضى على كل أمل في إبعاد المذهب عن الاتجاه الأشعري ، ولكنه في الوقت نفسه يجعل المذهب قريباً جداً من وحدة الوجود كما بينا وهذا على الرغم من أن السهروردي رفض صراحة نظرية وحدة الوجود .

جاء في شرح الهياكل ثم يعارض لنظرية وحدة الوجود أو النفوس ويبطل دعواهم ويرى أن خطأهم راجع إلى أنهم لما رأوا أن النفس قيض أو نور من الله ، قالوا إنها جزء منه ، وإنما متحدة معه ثم أنها وهو شيء واحد وهذا خطأ محض ، إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبلياته . (٢)

ه — المعرفة الإلهية : ويتعين علينا أن نتناول ناحية هامة في علاقة الواحد أو الله بالموجودات ، فكما أننا نبحث عن العلاقة الوجودية بين الله والعالم كذلك نحاول استقصاء العلاقة إلا باستمولوجية بينهما ، فهل هي علاقة عارف بموضوع للمعرفة ، وكيف نفسر معرفة الله لذاته ، وهل تؤدي بنا إلى الثنائية التي تعصف بذات الله الواحد ؟

إن كثيراً من المذاهب تقيم الوجود على أساس المعرفة وتجعلها متطابقين ؛ وقد تكون نظرية أرسطو من الأصول التي تفرعت عليها مثل هذه المذاهب ، إذ أن هناك مبدأ أرسطيا يعرضه في كتاب النفس (De Anima) مؤداه أن العقل يصبح الموضوع الذي يفكر فيه ، The mind becomes what it thinks. أي أن الذهن العارف وموضوع المعرفة يصبحان شيئاً واحداً . ولما كان الله أسمى من كافة الموجودات فليس هناك بالضرورة ما يصلح لكي يكون موضوعاً للمعرفة الإلهية غير الذات الإلهية . ولكن هذه القضية

(١) راجع مقالات الأشعري ٣٥٨ — ٣٥٩ ودلالة الحائرين لابن ميمون ترجمة مونك .

Munk ص ٣٨٨ .

(٢) شرح هياكل النور للدواني ، الهيكل الثاني مخطوط .



الخطيرة من وجهة النظر الميتافيزيقية أثارت إشكالا عند أفلوطين إذ أنه بعد أن أثبت الحب والإرادة للذات الإلهية تهرب من إلحاق الفكر بها خوفاً من إثبات عارف وموضوع للمعرفة في الذات الإلهية وهذا يفضي إلى تقرير ثنائية في الذات الإلهية ، ولكن أفلوطين مع هذا يشير إلى المعرفة الإلهية في مواضع أخرى من التأسوعات، ولا يتخذ موقفاً ثابتاً ، وقد أوضح القديس توما رأى أرسطو فذهب إلى أن فعل المعرفة نفسه هو الذي يوحد بين العارف وموضوع المعرفة حيث تذوق الثنائية وأن عملية التوحيد تصل إلى كمالها ومداهما إذا تطور الفعل الموحد وهو المعرفة وأصبح حبا (١) .

والقضية الأرسطية إذا طبقناها على الواحد هنا أو نور الأنوار وأخرجناها من الحيز السيكلوجي الذي وضعها فيه أرسطو إلى الحيز الميتافيزيقي الذي أفحمها عليه أفلوطين ، نجد أنها غدت قضية خصبة نستطيع أن نفرس بها فعل المعرفة الإشراقية حين يشيد الوجود - هذا موقف أصحاب نظرية المعرفة الوجودية . وقد فرس المشاؤون الإسلاميون المعرفة الإلهية بأنها ارتسام صور الممكنات في ذاته وحصولها فيه حصولا ذهقيا على الوجه الكلي . أما فورفوروريوس فكان يقول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة . وذهب أفلاطون الإلهي وأتباعه إلى إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية ، وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها . وينذهب المعتزلة الذين يثبتون المعدومات الممكنة قبل وجودها إلى أن علمه تعالى بثبوت هذه الممكنات في الأزل (٢) .

ويعرض الشيخ المقتول لهذا الموضوع في حكمة (٣) الإشراق فيذكر أنه ليس

(١) This unitive act however, can only attain to its completion if knowledge engenders and passes over into love. Thomas Aquinas, Summa Theologica 1-43 . راجع أيضاً المطارحات المشرع السابع .

(٢) الأسفار الأرسطية للشيرازي ، السفر الأول ، الموقف الثالث ، الفصل الثالث .

(٣) حكمة الإشراق مقالة ثامنة ، الفصل المباشر .

من شرط الإبصار انطباع صورة الشيء المبصر في الباصرة وأنه عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم إشراقي حضوري على الشيء المبصر (المستنير) فيدركه ما دام أنه لا يوجد حجاب بين الباصرة والشيء المبصر ، ولما كان نور الأنوار نوراً محضاً لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجابه غيره من الموجودات الحسية والعقلية عنه لذلك فهو يدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوري أي بالإشراق الدائم المستمر . ويرد على المشائين قائلًا إنهم ذهبوا إلى أن علمه تعالى بالأشياء منطوق تحت علمه بذاته ، ويفسرون العلم بأنه عدم الغيبة ، فعلمه بذاته هو عدم الغيبة عن ذاته ، وعلمه بالأشياء هو عدم الغيبة عن الأشياء ، ولما كانت الأشياء لوازم لذات الله فيجب إذن أن يكون علمه بذاته متضمناً لعلمه بالأشياء ، ويرى أنه يمكن إبطال آرائهم من ناحيتين :

الأولى — أن تضمن علم الله بذاته علمه بالأشياء يوجب التسليم بوجود كثرة من الصور في ذاته وهذا محال .

والناحية الثانية — أن عدم الغيبة أمر سلبي لا يمكن بحال أن يفسر حقيقة العلم الإيجابي ، ثم كيف يندرج العلم بالغير وهو إيجابي تحت مقولة السلب .

ثم أن العلم بالملزوم لا يمكن أن يتضمن العلم باللازم و (الأشياء) ، فالإنسانية مثلاً تنطوي على الضاحكية ، ولكن العلم بها غير العلم بالضاحكية . وقد رد الشيخ على ما أورده المشاؤون من أن ذات الله يصح أن تتضمن أعراضاً لا ينفعل الله بها وذلك تبريراً لموقفهم من مشكلة المعرفة الإلهية الكلية ، ولا يقبل السهروردي هذا لأن هذه الأعراض ما دامت متضمنة في الذات فإن الذات تنصف بها وتنفع (١) ، وإذن فعلم الله يجب أن يفسر على حسب قاعدة الإشراق وهو مذهب أهل الذوق والكشف من العلماء المتألهين ومقتضاه أن علمه بذاته

(١) راجع المطارحات للسهروردي ، الإلهيات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته . وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل  
الحضور الإشرافي كما ذكرنا إما بأنفسها كأعيان الموجودات والمجردات والماديات  
وصورها الثابتة في بعض الأجسام كالفلكيات وإما بمتعلقاتها كصور الحوادث  
الماضية والمستقبلية الثابتة في النفوس الفلكية ، ولا يلزم من هذا العلم تغير في ذاته  
لأنه حضوري إشرافي لا يتم بصورة .

ويذهب المشاؤون من ناحية أخرى إلى القول بأن علم الأول بالاشياء يكون  
قبل وجودها ، وهذا هو تفسير العناية عندهم ، ولكن هذا يقتضي وجود صور  
الاشياء في ذاته وهو محال لأنه يقتضي التسليم بالكثرة في ذات الله ومن ناحية  
أخرى يقتضي تفسير علم الله بالاشياء قبل وجودها بأنه علم بالقوة للاشياء ،  
والله منزّه عن العلم بالقوة - ويرى السهروردي أن علم الله بالاشياء الخارجية  
هو نفس تلك الاشياء ، فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر ، لأنها علوم  
من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها له وارتباطها به ، وهي معلومات  
من حيث وجودها في أنفسها ولما دلت المتجددة المتعاقبة الغائية بعضها عن بعض  
بحسب الزمان والمكان . قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته (١) ،  
أى أن هناك اعتبارين للإدراك الإلهي : الأول ، يستعرض الوجود في شكله  
الاستقراري الثابت ، وأما الثاني فيستعرضه في شكله المتطور المتغير الخاضع  
لظروف الزمان والمكان ، وفي الحالة الأولى ينظر إلى الموجودات في ارتباطها  
بالذات الإلهية ، أما في الحالة الثانية فينظر إلى الموجودات في ذاتها وفي حركتها  
أى أن النظرة الأولى نظرة ميتافيزيقية ، أما الثانية ففيزيقية ، ومعرفة الذات  
الإلهية تشمل الناحيتين ولا يفهم من هذا أن المعرفة من النوع الثاني تتطلب تغيراً  
في الذات الإلهية (٢) .

(١) الأسفار الأربعة للشبازي - السفر الأول ، الموقف الأول .

(٢) فيما يخص المعرفة الإلهية عند المشائين ، راجع النجاة ص ٢٤٩ المقالة الثانية في الإلهيات .

## الباب الثاني

### البناء النوراني

عرضنا في الباب الأول للموقف الإشرافي الجديد بصدد الواحد أو الله وكيف  
اتخذ هنا تسمية جديدة وهي « نور الأنوار » ، وتكلمنا عن طبيعة النور وصفات  
نور الأنوار من حيث أن الواحد هو المبدأ الأول الذي تفيض منه سلسلة  
الموجودات في عملية الإشراف . فكيف إذن تتم هذه العملية ؟ وما هي الوسائط  
التي يتخذها النور للوصول إلى أدنى درجات الوجود ؟ وما هي المبادئ التي يقوم  
عليها المذهب الإشرافي في جملته ؟

## الفصل الأول

### مبادئ إشرافية

#### ١ - قاعدة الإمكان الأشرف :

قبل أن تبدأ في الإفاضة عن نظرية الصدور عند السهروردي يتعين علينا  
أن نعرض لمجلة المبادئ التي أقام عليها مبدأه في الصدور أو الإشراف ؛ وأول  
هذه المبادئ وأهمها هي قاعدة الإمكان الأشرف تلك القاعدة التي يرددها  
في معظم كتبه ، فيذكرها في التلويحات (١) وفي الهياكل وفي المطارحات وفي حكمة

(١) التلويح الخامس المورد الأول ص ٨٩ فوتوغرافيا عن مكتبة برلين ؛ دعامة عرشية  
عن قاعدة الأشرف والأخس مضمونها أننا إذا كنا نجد الماديات الغير مجردة ونؤمن بوجودها  
فلا بد أن هناك موجودات أكثر منها تجريداً وأسمى منها وأشرف مرتبة ولا بد من وجود  
واحد على قمة المجردات وهو الواحد الأشرف ، وعلى ذلك فإن وجود الأخس اقتضى وجود  
الأشرف ؛ وفي المطارحات يذكر في الفصل الثالث من المشرع السادس قاعدة الإمكان الأشرف  
والواقع أن مضمون معناها يشير إلى إمكان الأشرف بغير (ال) تضاف إلى إمكان .

الإشراق وفي اللبحات . ومضمونها ( على حسب نص حكمة الإشراق المقالة الثانية ، الفصل الحادى عشر ) أن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حتما إلى وجود ما هو أرفع منه مرتبة ، والسهروردى يشير إلى أن هذه القاعدة أى الإمكان الأشرف أشار إليها أرسطو في كتاب السماء والعالم .

• وإذا كان الجوهر العقلى أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ، ولما كانت التأثيرات أشرف من العنصرية يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من العلية . . . وإجمال هذا لإمام الباحثين أرسطو من إشارة أشار إليها في كتاب ( السماء والعالم ) ويعنى بها أنه يجب أن يُعتقد فى العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف ، (١) ويبنى المواقف على هذه القاعدة نتائج هامة منها : —

أولا : الواحد الحقيقى لا يصدر عنه إلا واحد . . . ذلك لأن نور الأنوار إذا اقتضى الأخر الظالماني بجهة وحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا أكثر ، وإذا كان كذلك فإما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها أو لا يجوز ، فإن جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة شئان هما الأشرف والأخس وهو محال ، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير أن صدور الأخس عنه بغير واسطة ، إذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب - والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات - فيكون قد وجد قبل هذا الأخس ما هو أشرف منه وهو المطلوب . ومضمون هذا الدليل أن الواحد وهو الأشرف

(١) المطارحات المشرع السادس الفصل الثالث .

لا يصدر عنه إلا واحد وهذا الواحد الصادر أقل فى الشرفية من نور الأنوار ، ويستنتج من هذا أيضاً أن الوسائط بين الواجب وبين الأخس هى الأشرف فالأقل فى الشرفية إلى الأخس ، أى أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلى دون أن يصدر الأشرف عن الأخس ، وهذا الطابع هو الذى يميز ترتيب الموجودات فى المذهب الإشراقى .

ثانياً — إثبات وجود العقل : والنتيجة الثانية التى يمكن استنتاجها من قاعدة الإمكان الأشرف هى إثبات وجود العقل من إثباتنا لوجود نفوسنا المدبرة وقد سبق أن عرضنا لدليل سابق بصدد إثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى يقوم على إثبات وجود النفس الناطقة والاستناد إليها فى تقرير وجود الله ، وهنا نستنتج وجود العقل المجرد من إثبات نفوسنا المدبرة لأبداننا : • والأنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها والنور القاهر أعنى المجرد بالكلية أى العقل أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف ، فيجب أن يكون وجوده أولاً بناء على قاعدة الإمكان الأشرف .

وهو يثير اعتراضاً على قاعدة الإمكان الأشرف بقوله إنها قد لا تصدق فى حالة الشخص الذى يكون من المفروض فيه أن يحصل على كمالات معينة وذلك من ملاحظتنا لما هو أقل من هذه الكمالات فى نفسه فيحدث أن تمتنع عليه هذه الكمالات ، فهل يعد هذا خرقاً لهذه القاعدة ؟ والجواب على هذا التساؤل يشير مشكلة جديدة وهى هل يمكن تطبيق هذه القاعدة فى مجال الموجودات العنصرية الخاضعة للحركات الفلكية ؟ أم أنها تنطبق فى مجال الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية ؟ يحل الشيخ هذه المشكلة بإقرار تطبيق هذه القاعدة على الموجودات التى لا تخضع للحركات الفلكية وبذلك يضمن دوام تطبيقها وهو يذكر فى المطارحات بصدد الممكنات الثابتة ، أنه قرأ فى كتاب السماء والعالم أنه يجب أن يعتقد فى العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف فيجب



أن يعتقد في النور الأقرى والقواهر أى العقول والأفلاك والمدبرات ، النفوس  
الفلكية ، ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهى ( أى هذه العقول التى ذكرناها )  
خارجة عن عالم الانفاقات أى عالم العناصر .

ثالثاً — إثبات كمال النظام فى عالم النور عنه فى عالم البرازخ : إن عجائب  
الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ وهى كثيرة لا يمكن إحاطة العقول بها  
بل إن المرء ليتجبر فى القدر البسيط الذى يدرك منها ، ومعلوم أن النسب  
بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التى بين الأنوار الظلمانية التى فى عالم  
الأجسام ، لأن تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظل لها والعلة أشرف  
من المعلوم ، فيجب إذن أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلمانية  
بل وأكمل منها نظاما وشرفية وذلك بناء على قاعدة الإمكان الأشرف .

وقد ذهب المشاؤون إلى القول بمقول عشرة واعترفوا بعجائب الترتيب  
فى البرازخ فللملكية كانت أو عنصرية . وعالم البرازخ فى نظرهم يجب أن يكون أعجب  
وأطرف وأجود ترتيبا ، والحكمة فيه أكثر من ذلك لأن الترتيب والنسب التى  
بين العقول العشرة أقل كثيرا من النسب التى بين ما لا يحصى عددا من موجودات  
عالم البرازخ ؛ ولكن هذا رأى مغلوط إذ أن العقل يشهد بأن الحكمة فى عالم  
النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات بل  
هى ظل لها ، أى أننا هنا بصدد موقف أفلاطونى يرى فى عالم الأجسام ظلا لعالم  
المثل أو عالم الأنوار ، وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود  
عالم الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ .

رابعاً — إثبات وجود الأنوار المجردة : وهذه هى النتيجة التى انتهينا  
إليها فى الفقرة السابقة ، فنحن إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الأخس فيجب  
علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية

أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين موجودات عالم النور  
أكمل من النظام بين موجودات عالم الظلام .

وإذن فهذه القاعدة أى الإمكان الأشرف تثبت أن الواجب لذاته والعقول  
وأرباب الأصنام كلها أشرف ما فى الوجود ؛ وهذا الدليل قائم على النظر العقلى  
وحده ، وهناك دليل آخر يقوم على المشاهدة يورده فى آخر المقالة الثانية وهو  
أهم وأكثر خطورة عنده . وسنعرض له فى موضع آخر (١) .

## ٢ — الإشراف والمشاهدة

ومن أكثر القواعد خطورة تلك التى يوردها الشيخ فى تواليفه انوضح  
حقيقة الإشراف ومعنى المشاهدة ، فالإشراف والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما  
يتخذ اتجاهها نازلا والآخر اتجاهها صاعداً ، وشرط الإشراف عدم وجود حجاب  
بين المشرق والقابل للإشراف ثم استعداد القابل ، وشرط المشاهدة عدم وجود  
حجاب أيضا ووجوب الاستعداد . والشيخ يشبه فعل الإشراف بإشعاع نور  
الشمس على الأرض والمشاهدة بمشاهدة العين للبريات ، فإن هذه المشاهدة ليست  
بارتسام صورة المرقى فى الشبكية كما أدعى المشاؤون وليست بخروج شعاع  
من البصر ، بل إنها تحدث بمقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس

(١) وفى الهياكل . . الهبكل الرابع . خانة الهبكل . يطبق نظرية الفسمة الثنائية الأنلاطونية  
على قاعدة الإمكان الأشرف وذلك أن أول نسبة فى الوجود هى نسبة الجوهر القائم أى العقل  
الأول وهى أم جميع النسب وأشرفها ، وهذا الجوهر عاشق الأول . والأول قاهر له وهو بمنزلة  
عن الإحاطة بنوره . وهذه النسبة لها طرفان الأول أشرف والثانى أخس ، ومن ثم سرت هذه  
النسبة فى سائر الوجود ، فصار الوجود كله أشياء مزدوجة ، طرفها الأول أشرف من طرفها  
الثانى ، فالجواهر أجسام وغير أجسام وغير الجسم قاهر للجسم ، والجوهر المفارق عال ونازل ،  
والأجسام أنيرية وعنصرية ، وهناك الذكر والأنثى .

قال الله تعالى « ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » . سورة الذاريات ، آية ٩ .

إشراق حضوري على المستنير قراءه ، ؛ وإشراق الشماع ليس بانفصال جرمي بل بالفيض الشعاعي ، وما يفيض عن الأنوار المجردة ، هو النور السامح وهو نور عارض إما أن يحل بالجسم أو أن يحل بنور مجرد آخر .

والإشراق والملاحظة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ، ومن ناحية أخرى طريقان للمعرفة الذوقية ، وذلك لاتحاد فعل المعرفة بعملية الإيجاد ؛ فالإشراق هو إفاضة الشماع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثاني ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هو إفاضة النور عن النور ، فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الإشراق أو الفيض والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الإشراق ، فالعالي يصدر عنه ما هو أقل منه في النورية وهكذا كما سنرى في سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار .

إلا أن الملاحظة تتخذ انجهاً آخر ، وهو أن النور المجرد باتجاهه إلى ما هو أعلى منه من المجردات وبملاحظته لها ، يحصل عن طريق هذه الملاحظة ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق ، ذلك لأن الملاحظة أشرف من الإشراق (١) ، وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعلى - باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال (أي ولكل نور عال) - أشرف مما يحصل من جهة الأشعة (الإشراقية) لأن الملاحظة أشرف من الإشراق ، وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات ، ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هي الأمهات ... ، ويمكننا إلى حد ما أن نعقد أوجهاً للشبه بين عمليتي الإشراق والملاحظة وبين الجدل النازل والصاعد عند أفلوطين . حيث أن الجدل في المذهب الأفلاطوني الحديث ليس عملية فكرية بحسب بل هو عملية وجودية أيضاً . وسنعرض في الفصول القادمة لسكيفية بناء العالم على أساس هذين الفعلين وكيف أنه تحدث جملة انعكاسات لاحصر لها تؤلف

في مجموعها الموجودات اللامتناهية عدداً بحيث يصبح الوجود في مجموعه مجلياً للأشعة الإشراقية والفيوضات المشاهدة .

### ٣ — القهر والمحبة

وهاتان الصفتان تعبير آخر عن الإشراق والملاحظة . وذلك لأن القهر (١) معناه الإحاطة أو السيطرة أو الإيجاد وهذا هو معنى الإشراق ، والمحبة معناها الانقياد الأكمل وذلك عن طريق محاكاة بالمشاهدة . وإذن فالمبدأ الأساسي لسلسلة الفيوضات هو هاتان الحركتان ، وهما تنطبقان على الوجود بأكمله ، ويبدو من تطبيقهما أن يصبح كل نور سافل مقهوراً للنور العالي وله محبة بالنسبة له . وتفصيل ذلك أن النور العالي أي الأكثر نورية ، لأنه الأقرب إلى نور الأنوار ، هذا النور يغلب الأنوار الضعيفة ويسيطر عليها ، وهذه الأنوار الأخيرة لضعفها ونقص نوريتها لا تستطيع أن تحيط بالنور الذي هو أعلى منها مرتبة ، وهذا لا يعني أن هناك حجاباً بين العالي والسافل بل إن المقصود أن النور السافل لا يدرك من النور العالي إلا ما في قدرته أن يدركه منه ، وذلك مثلاً لا نستطيع الإحاطة بجميع ضوء الشمس اضعف نورنا البصري . وكما أن للعالي على السافل قهراً هكذا للسافل إلى العالي شوق ومحبة ، وهذا الشوق أو العشق حركة إلى تسميم كالظني أو عقلي أو غيرهما ، إذ العشق من ناقص إلى كامل ، وكلما كان الإدراك أنم والمدرك أكمل كان العشق أشد ، ونور الأنوار أكمل الموجودات ولذلك فهو المعشوق الأول أو هو يعشق نفسه لأن كماله أشد ظهورية له من غيره فهو

(١) المطارحات ص ٦٤ المنبر الخامس ، الفصل العاشر - في انطواء الوجود كله في قهر نور الأنوار - . . . فالوجود كله منطو في قهره (في قهر نور الأنوار) ، فالأجرام انطوت في قهر النفوس ، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول ، والعقول منطوية في قهر نورية المملول الأول وهو منطو في قهر نورية النجوم نور الأنوار .

عاشق لنفسه ومعشوق أيضا وظهور ذاته لذاته يولد عنده لذة ، وهذه اللذة هي الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال ، ولا تزيد لذاته وعشقه لذاته شيئا على ذاته . (١) والأنوار كلها تعشقه وتلذذ به لكونه الأجمل والأكمل ، فاتنظم الوجود كله من المحبة والقهر .

وهنا كما في المواضع الأخرى نستطيع أن نلمس أثر نور الأنوار المباشر على كل نور ، فليست فاعلية نور الأنوار مقصورة على سلسلة الفيوضات النورية على الأقرب وعلى ما بعده عن طريق الأقرب وهكذا بل إن نور الأنوار له تأثير مباشر إلى جانب هذا التأثير ، فإدراك (٢) النور لذاته أى مشاهدته أو محبته لذاته خاضعة لقهر نور الأنوار أى لإشراق نور الأنوار ، وخاضعة أيضا لقهر الأنوار العالية أى لإشراقاتها .

#### ٤ — الفعل والإبداع

ومن أهم الأصول التى تقوم عليها فلسفة تعتنى مبدأ الفيض والإشراق مسألة التفريق بين الفعل والإبداع ، فالفعل فى نظر العامة يجب أن يتضمن سبق العدم ذلك لأنه لا يمكن تصور حدوث حادث بدون سبق عدم ، وإذا أمكن ذلك فإنه يُعَدُّ اعترافا بأن الفعل ليس حادثا (٣) . ولكن الواقع أن العدم ليس من فعل الفاعل لأنه سابق عليه ذلك ، لأن تعلق الفعل بفاعله من جهة وجوده الجائز لا من قبل سبق العدم ومفهومه (٤) .

(١) فصل ٥ مقال ٢ حكمة .

(٢) الفصل السادس المقالة الثانية حكمة « فى أن عجة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبته لنور المالى » .

(٣) المزارع والمطارات . المشرع الخامس ، الفصل الأول .

(٤) المرجع السابق .

ومن ناحية أخرى فإن الجمهور يرى أن العلة لا يمكن أن تؤثر فى حفظ الموجود بعد إيجاده إذ أن تأثيرها يتحدد فقط فى عملية الإيجاد دون الحفظ والعناية ، واستدلوا على ذلك بدوام البناء بعد تشييد البناء له دون أن يؤثر هذا الأخير فيه إن كثيراً أو قليلا ، والرد على ذلك بسيط وهو أن علة بقاء البناء واستمرار كيانه هي تماسك عناصره ويؤسسها لا البناء نفسه ، وإذن فهناك علتان : البناء ويمكن أن يعبر عنه على حسب الاصطلاح الأرسطى بالعلة الفاعلية ثم تماسك العناصر ويؤسسها لغرض احتفاظ البناء بصورته ويعبر عن ذلك بالعلة الصورية (١) وإذن فالمعلول محتاج دائما إلى علة فى إيجاده إذ أنه يمكن ، ولو استغنى عن العلة فعنى هذا أنه واجب الوجود وهذا محال . وعلى ذلك فالفعل الذى أردف الجمهور إليه سبق العدم ورفعوا عنه خاصية الحفظ والتأثير فى المعلول قد اتخذ هنا صفة مخالفة لذلك بعض الشيء ، فهو هنا لا يستلزم سبق العدم بالضرورة لأن الفاعل لا يتعلق به صفة الإيجاد وحدها بل أن فعله يتضمن العناية والحفظ للمعلول . ولكننا بهذا نكون قد حملنا مفهوم الفعل ما لا يطيقه ذلك نطلق على هذا الفعل بخاصيته الجديدتين الإبداع ، « وإن امتنع إنسان عن أن يسمى دايماً الوجود بالغير بناء على اصطلاحه أنه لا يسمى الشيء فعلا دون سبق العدم بعد أن يعلم أن سبق العدم ليس من الفاعل بل إفادة الوجود فيه ، فلا مشاحة معه فى الاصطلاح فيصطلح معه على هذا الاسم « المبدع » ، (٢) .

وجاء فى التلويحات « فإذا كان شيئا واجبا بغيره دائما وواجبا به وقتا ما ولم يمكن أن يقال للحادث إنه واجب به دائما ، فالأول هو أحق بالنسبة إلى الفاعل والمفعولية وإن لم يسم مفعولا اصطلاحيا فلا مشاحة فيه

(١) وقد تنجد المثلثان كما فى الغالب المشكل للماء ( التلويحات ) .

(٢) المزارع والمطارات . المشرع الخامس .



فلنخترع له اسماً وهو الإبداع ، (١) .

والإبداع لغة من أبدع الشيء اختراعه لا على مثال : الله ، بديع السموات والأرض ، (٢) فالمراد بالإبداع إذن هو إيجاد الشيء لا على حسب صورة أو مثال سابق بل وفق إرادة المبدع وعنايته ، وإذن فالقول بالإبداع يتعارض مع ما يقرره الأفلاطونيون الفانلون باحتذاء الصانع للماذج الأزلية ، وهو يتعارض أيضاً مع ما يفترضه العقليون من ارتباط ضروري بين العلة ومعلولاتها مادام تحت تدخل لإرادة المبدع وعنايته .

على أن مطابقة فعل « الإبداع » للفيض النوراني في الأفلاطونية المحدثة عما يحتاج إلى كثير من الفحص والتدقيق .

## هـ — البسيط والمركب

وهذه قاعدة من أهم القواعد التي يقوم عليها تشييد البناء الأنطولوجي في مذهب الإشراق . وبينما نجد أن الفلسفة الأرسطية لا تقبل مطلقاً الرأي الذي يقرر جواز صدور البسيط عن المركب استناداً إلى أن البساطة جوهرية في طبيعتها فلا تقوم على تألف عناصر أي لا تصدر عن شيء هو في طبيعته عناصر متألفة أي كثرة مهما تكن قوة انسجامها أو مزجها ؛ نجد من ناحية أخرى أن السهروردي يذكر أنه يجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذي يحدث من أفرادها كل على حدة ، ويجوز أن يحصل البسيط من أشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض ؛ فإذا تسلطت

(١) النواحيات العرشية . المردد الأول . النلوع الثالث ، والنلوع الرابع . « الإبداع هو أن يكون وجود شيء عن شيء غير منوقف على غيره أصلاً كمادة ووقت وشرط ما ، وهو غير التسكين المنسوب إلى المادة والإحداث المنسوب إلى وقت وأعلى منهما ، وكل مسبوق بالعدم غير مبدع لحاجته إلى حضور أمر ما مما ذكرنا » .

(٢) سورة البقرة آية ١١٧ .

أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ما ، فإن مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سبباً في إيجاد معلول جديد بسيط ، فالعلة المركبة إذن قد صدر عنها معلول بسيط : « النور القاهر يجوز أن يحصل عنه باعتبار أشعته أمر لا يماثله بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الأعلين باعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه فيصير كجزء للعلة فيحصل من المجموع المعلوم مخالفاً له ، ثم المعلول يقبل النور من أشعة أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته فيقع اختلافات كثيرة في القواهر ، ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ، ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء . . » (١)

## الفصل الثاني

### الفيض وترتيب الموجودات

تكلمنا عن الواحد وصفاته ونريد الآن أن نتناول خاصية من خصائصه .  
وهي كيف يشيد الوجود ؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه الفيض النوراني ؟  
وكيف يتم بناء الوجود من نور الأنوار إلى آخر المراحل الوجودية ؟  
وما هي الحدود التي ينتهي عندها أثر الواحد الأنطولوجي (١) ؟

١ — إن أول ما نلاحظه هو أن الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع  
الوجوه - أي الواحد في صفاته وذاته - لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر  
من معلول واحد وإن كان من الممكن أن يصدر عنه اثنان كانا ، إما نورين  
وإما ظلتين وإما أحدهما نور والآخر ظلة ، فإن كانا نورين وجب أن يتخصصا  
ليختلفا وأن يكون هذا التخصص هيئة عارضة نورية أو ظلمانية ويجب أن يكون  
في مقابل هذين النورين الصادرين جتهتان في الواحد . وإذن فسنفترض تركيب  
ذاته ، ولكنها بسيطة فتمتنع الجتهتان ، ومن ثم يمتنع التخصص بين الصادرين  
فيتشابهان وإذن فيمتنع صدور الاثنين معا وإذن فلا يصدر عن نور الأنوار  
إلا واحد (٢) .

ويتناول السهروردي هذه المشكلة في موضع (٣) آخر فيذكر ، « أن الأمر  
الوحداني أثره وحداني ، فإن الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان لا بد  
من اختلاف ما بين اثنين إما بالحقيقة وإما بمرض ، وإذا اختلف المعلوم

(١) انتهاء تنازبا .

(٢) حكمة الإشراق ، المقالة الثانية - الفصل الأول .

(٣) للشارع والطارحات ، المشرع الثالث ، فصل ١٥ .

بالعرض فيكون هو قد أفاد العرض الغير المتفق في الاثنين وقد أفاد ذاته  
كل واحد والعرض الذي فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة ، ففي الجملة لا بد وأن  
يصدر منه مختلفا الحقيقة ، وإن لم يكن اختلاف الحقيقة إلا في معنى المشتركين  
أو التخصص والتخصص ، وإذا اختلف مقتضى اختلاف الاقتضاء ، وإذا اختلف  
الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء ، وإذا كان كذلك اختلف في ذاته جهتان ، وقد  
كان وحدانيا وهذا محال ، وما يذكر ههنا أن اقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر ،  
فكيف يكون بجهة واحدة يقتضى شيئا ولا يقتضيه ؟ وربما يمكنك أن تستبصر  
أنك بإرادة واحدة لا تنفرع إلى إرادات كثيرة لا يمكن أن تفعل أفعال كثيرة .  
كيف والفاعل الواحد في مادة واحدة بشرايط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلا  
وخلاف ذلك الفعل ؟ والله تعالى أعلم ، ولا يختلف هذا الدليل كثيرا عن الدليل  
الذي أورده في حكمة الإشراق بل إنه يزيد عليه حين يتكلم عن وحدة الفعل  
للفاعل الواحد .

٢ — ما طبيعة هذا الصادر الأول ؟ وما مركزه في الترتيب الوجودي ؟  
الصادر الأول نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار والموجودات وهذا  
الصادر الأول لا كثرة فيه أصلا ولا تلحق به المادة من أي وجه ، « فأول  
ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فيحتاج إلى بدن بل هو  
نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعي الأول ولا يمكن أشرف منه وهو  
منتهى الممكنات ، (١) .

وذكر أيضاً في حكمة الإشراق (٢) ، « ثبت أن أول حاصل بنور الأنوار  
واحد وهو النور الأكرم والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية بهمن ،  
والدليل على أن أول صادر من نور الأنوار هو هذا النور الأقرب هو أنه

(١) مياكل النور ، الميسل الرابع - الفصل الثالث .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ٣٢١ .

لو افترضنا صدور ظلمة عن نور الأنوار لامتنع صدور شيء بعدها ولتوقفت سلسلة الفيض الوجودية ، ذلك لأن الظلمة موات والموات لا يصدر عنه شيء والواقع أيضاً يدحض ذلك - أي انقطاع سلسلة الموجودات النورية - إذ أن هناك أنواراً مشرقة ، وإذن فليس الصادر الأول ظلمة ، ومن ناحية أخرى لو صدرت ظلمة عن نور الأنوار لافترض ذلك وجود جهة ظلمانية بذاته تعالى ، وهذا مستحيل كما بيّنا في الفقرة السابقة ، وإذن فالصادر الأول ويسميه المشاؤون عقل الكل أو العقل الكلي ، كما أووده أرسطو وهو عقل الملك المحيط ويسميه السهروردي في الهياكل « النور الإبداعي » الأول نسبة إلى صدور الموجودات التي تحته عنه ، وفي حكمة الإشراق « النور الأقرب » وفي التلويحات « العقل الأول » ، وكذلك في اللوحات وفي المشارع والمطارحات : وأما في الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعاً رمزياً ؛ ففي رسالته الصوفية « أصوات أجنحة جبرائيل » (١) يسميه « الشيخ » ، وفي « مؤنس العشاق » (٢) يسميه « الجمال » ، مشيراً بذلك إلى مثال الجمال عند أفلاطون ، وهكذا تتعدد الأسماء لمسمى واحد ، واختلاف الأسماء هذا راجع إلى اختلاف مصادر التأثير ؛ ففي الكتب التي تقترب من المشائية وتلخصها يسمى الصادر الأول « بالعقل الأول » ، وفي الكتب المتأثرة بالفرقة الإشراقية يسمى « بالنور الأول » ، وأما في الرسائل الصوفية فإن التسمية تعنى مع القصة التي تتخذ أشخاصها كرموز لتختفي وراءها المعاني المراد عرضها .

٣ - النور الإبداعي الأول أو الأقرب إلى نور الأنوار وهو الذي يسميه أفلوطين العقل الأول أو الأفنوم الأول ويضع فيه المثل الأفلاطونية ويجعله

(١) رسالة أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمها عن الفارسية كوربان وبول كراوس ، راجع المجلة الآسيوية يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ من ٨٢ .

(٢) راجع رسالة « مؤنس العشاق » نشرها كوربان في مجلة المباحث الفلسفية ١٩٣٢ - ١٩٣٣ من ٣٧١ - ٤٢٣ .

همزة الوصل بين الواحد والفيوضات التالية ، ويؤكد بعض المفسرين للأفلاطونية المحدثة أن بضيفوا للعقل الأول أو الأفنوم الأول بعض الصفات التي يتصف بها الواحد وأن يجعلوه متينى درجات الوصول للصوفية وأهل العرفان . وهو لا يختلف عن نور الأنوار من حيث النوع ولا يتخصص بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار إذ أن في ذلك تسليماً بتعدد جهات نور الأنوار على ما أوردنا آنفاً . وينحصر اختلاف نور الأنوار عن النور الأقرب في شدة النورية ، فالأول أشد في كمال النورية من الثاني ، وتسرى هذه النسبة التنازلية في سلسلة الأنوار المجردة التي تصدر مما يلي النور الأقرب ، فكل جوهر نوراني أقل في الكمال والنورية من الذي يسبقه والذي منه إشراقه ، ذلك لأن « المفيد أتم في درجة الكمال من المستفيد » ، وتتحدد مراتب الأنوار المجردة الصادرة عن نور الأنوار لا باعتبار الأنوار المستفيدة من إشراقها ، ذلك لأن هذه القوابل أي الأنوار المستفيدة لا تستفيد إلا بقدر ما هي مستعدة لقبوله بطبيعتها ، وإنما تمنع هذه المراتب من الكمال والنقص للأنوار ببعداها أو قربها من نور الأنوار لأن البعد والقرب يؤثران في درجة النورانية من حيث شدة إشراق الواحد على القريب ونقصها على البعيد .

٤ - ويحصل الفيض دون انفصال جزء ما عن المفيض لأن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام لا الأنوار المجردة . فكما أن الشمس تنير الأجسام التي تشرق عليها بدون أن تفقد هي من جهرها شيئاً كذلك نور الأنوار ، ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء ، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك ؛ ولا بأن يتنقل منه شيء إذ المتنقل لا يكون جوهرًا (١) ، وقد ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل إذ لو كان جسماً لسكان إذا مسدت الكوة بغثة ما كان

(١) حكمة ، المقالة الثانية ، الفصل الثاني .



بغيب ، . (١) ويذكر الشارح في موضع آخر ، أن الحكيم الفاضل زرادشت زعم أن أول ما خلق من الموجودات بهممن ثم أردبهشت ثم شهربور ثم اسفندارمذ ثم حرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء . ورآهم زرادشت أى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية ، (٢) .

أى أن سلسلة الفيوضات التى تصدر عن الواحد لا تتخذ طابعاً جسمانياً ، لأن نور الأنوار غير مركب من أجزاء لينفصل عنه جزء منها ، بل هو واحد بسيط ، واحد من جميع الوجوه كما أشرنا . وإذن فالأشعة الصادرة ليست جسمانية ، وتسمى الأشعة الصادرة عن نور الأنوار والفايضة على النور المجرد بالنور السامح ، وهو نور عارض وهذا النور العارض ينقسم إلى : ما يقوم فى الأجسام . وما يقوم فى الأنوار المجردة ، وذلك لاغتنقاره إلى جوهر يقوم به بكون له بمثابة محل ، سواء كان نورياً أو غاسقاً (٣) . وإذن فحصول الشعاع من نور عقلى عارض أو مجرد لا يتطلب انتقال مصدر الإشعاع أو انفصال جزء منه ، بل يتطلب فقط شرطاً أساسياً ينظم الوجود النوراني بأسره ، وهو استعداد القابل أى المستعد

(١) حكمة لإشرافية حكومة س ٢٦١ مقالة ٣

(٢) شارح حكمة الإشراف . راجع أيضاً رسالة أصوات أجنحة جبرائيل « لعلم أن لاهى سبحانه ونمالي عدة كلمات كبرى تنبئت من كلماته النورانية أى من شعاع سماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق البعض وذلك أنه نزل من الحق كلمة عليا لبس أعظم منها ونسبتها فى قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب ، وهذا مراد ما ورد فى الخبر عن رسول الله إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكائنات تمبد من دون الله » ، ومن شعاع تلك الكلمة تنبئت كلمة أخرى وعلى هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام .

والكلمات الفارسية التى أوردها هى : بهممن - النور الأول ، أردبهشت - النار ، أى إشارة إلى العقل وشهربور واسفندارمذ أسماء عقول نورانية وخرداد صاحب النبات ومرداد صاحب الماء . (٣) مقال ٢ ، فصل ٧ حكمة .

للإشراف لقبول الشعاع ، ويحصل لهذا القابل إشراق عقلى وهيئة نورانية فى ذاته للاستعداد المفتضى لذلك ؛ أما المشرق أى المعطى للشعاع وهو جوهر عقلى شارق ، فى عانه جهة تقضى ظهوره وهذه الجهة ترجع فى سلسلة العلية والمعلولة إلى نور الأنوار وهو المصدر الأول والآخر لحركة الإشراف ، ويقوم إشراق الواحد على مبدأ الخبرة المطلقة ، ويجب أن نميز هنا بين اتجاهين للإشراف : الاتجاه أو الأسلوب الأول وهو لا يتطلب قابلاً أى موضوعاً للإشراف ، والاتجاه الثانى يتطلب هذا القابل . وإذن فالاتجاه الأول بناءً يشيد الوجود بمقتضاه تنظم سلسلة الأنوار المجردة فى نظام تنازلى محكم . فالواحد يصدر عنه النور الأقرب أو بهممن ، وهذا النور الأقرب يصدر عنه النور الثانى وهكذا .

أما الاتجاه الثانى فهو يتمثل فى فيض الأشعة السانحة على الأنوار المجردة الموجودة بالفعل فى سلسلة الموجودات النورانية وقد يكون لهذه الأشعة أثر بنائى مشيد كما سنبين فيما بعد ، وهذه الأشعة تتمثل فى إشراقات إيستمولوجية وأخرى حافظة للموجودات وعاملة على دوام اتصالها بنور الأنوار . والموجودات النورية هى عقول الأفلاك عند أرسطو وكذلك عند أفلوطين ؛ وقد تأثر ابن سينا بهذه النظرية وبما ارتآه أفلوطين من وضعه لمُثل أفلاطون فى العقل الأول وهو الصادر الأول عن نور الأنوار ، وقد جعل ابن سينا لإشراف المعرفة متقدماً على التكوين الوجودى فى المراتبة ؛ فتعقل العقل الأول واتجاهه المبدأ الأول هو الذى أوجد العقل الثانى ، وتعقل العقل الأول لذاته بالنسبة للواحد - وذلك يقتضى صفة الإمكان إلى جانب الوجوب - هو الذى أرجد الفلك المحيط أو البرزخ المحيط كما يسميه السهروردى ؛ وعلى هذا فالمعرفة سابقة على الوجود ، والسبق هنا لبس زمانياً ، ذلك لأن مذهب الفيض يقوم على أساس الصدور الضرورى فى غير الزمان . ودوام إشراقات الأشعة المشيدة والحافظة يجعل حركة التنوير العقلى مستمرة ، وكذلك حركة الإيجاد ، ذلك أن دوام الإشراقات وتجدها

وكذلك الانعكاسات الصادرة عنها يوجد حركة دائمة في الهيكل الوجودي فليس إذن بناء الوجود ثابتاً بل نحن أمام مذهب حركي يفترض استمرار الإيجاد في العالم لدوام حركة الإشراق ، ويمكننا أن نسميه مذهب الإيجاد المستمر ولا يمكن أن نقول خلقاً مستمراً ، لأن الإيجاد هنا ليس خلقاً ، إذ هو إيجاد ضروري لا يتصف بصفة زمانية .

هـ — تبين لنا إذن أن الإشراق صفة عقلية لا زمانية ولا مكانية فلا تنطبق عليها صفتا الاتصال والانفصال لامتناع وجود حين ؛ وهذا الوضع المذهبي يؤدي بنا إلى موقف عقلي محض ويشكل في وجود عالم الأجسام . وهذا مما يقترب إلى حد كبير من موقف أفلاطون بل من المدرسة الروحية حينما تجعل العالم الحسي أوهاماً وأشباحاً .

وأما مقارنة الأشعة الصادرة من نور الأنوار بأشعة الشمس فهي مقارنة مجازية مع الفارق العظيم ، فالأولى عقلية روحية والآخرى جسمية ؛ وقد أخطأ القدماء حينما اعتقدوا أن حرارة الشمس لا تنقص بدوام إشعاعها ولذلك فقد وقع السهروردي في نفس هذا الخطأ حينما شبه نور الأنوار من حيث دوام إشراقه دون نقصان بالشمس وإشعاعها إذ أن الثابت فلكياً أن الشمس بجرم سماوي تقل حرارتها بدوام إشعاعها .

وخلاصة القول أننا أمام مذهب عقلي ينظم سلسلة من الموجودات النورانية ، تتركب في ترتيب تنازلي ابتداءً من نور الأنوار ويصدر بعضها عن بعض صدوراً ضرورياً ، وأساس الصدور أو الإشراق الخيرية المطلقة .

### الفصل الثالث

## الكثير والواحد

١ — من الواضح أن استمرار الإشراق أو الفيض على النحو الذي فصلنا لا يؤدي إلى تقرير عالم الأجسام ، سواء كان وجوده حقيقياً أم وهمياً لتبرير الواقع المحسوس . وقد أدرك هذا أصحاب المذاهب المثالية والروحية حاولوا حلولا للمشكلة لا تختلف في مبنائها عن إقامة عالم وهمي انقياداً لمطالب الحس الواقعية ولا يخرج تفكير أفلاطون أو أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردي عن هذا النطاق . لنحاول إذن أن نتعرف الطريق الخاص الذي سلكه الشيخ الإشراقي لإقامة عالم الظلام والكثرة .

٢ — يصدر عن نور الأنوار النور الأقرب وليس فيه كثرة ، لاقتضاء ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك ليس الصادر عنه برزخاً أي جوهرراً غاسقاً ، لأن ذلك يؤدي إلى توقف سلسلة الفيض لأن النور لا يصدر عنه ظلام ، وإذن كيف نفسر وجود البرازخ أي الأجسام من الناحية الميتافيزيقية ؟

النور الأقرب له اعتباران : فقرر في نفسه لإمكانه في نفسه بالنسبة إلى نور الأنوار ، ثم غنى بالاول لوجوبه به ؛ فتعقله لفقره ينتج عنه هيئة ظلمانية هي جسم الفلك المحيط ، وتعقله باعتبار غناه ووجوبه بالاول يحصل منه نور مجرد آخر ، وهكذا تستمر سلسلة الإشراقات : فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم ، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهرراً عقلياً وهو أعظم جميع الممكنات قدراً وشوقاً في اقتضاء الوجداني فما انتهى إلى الجسم ، وليس إلا أن العقل الاول له ماهية ووجوب بالغير وإمكان في نفسه وهي ثلاثة ، فتعقله الوجوب ونسبته إلى الاول يوجد عقلاً ، وبما يعقل

من إمكانه جرماً فلسكياً وبما يعقل من ماهيته نفساً ، (١) .

ويقول في الهياكل (٢) : « النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالأول ، فيقتضى بنفسه إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرأً قدسياً آخر ، وبناظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرأً مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلسكية . »

وجاء في حكمة الإشراق ، ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب ، وليس في النور الأقرب أبضاً جهات كثيرة فإن الكثرة فيه ترجع إلى كثرة ما يقتضيه فيفضي إلى تكثر نور الأنوار وهو محال ؛ فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل شيء وليس كذا ، إذ في البرازخ كثرة ، وفي الأفراد المدبرة . وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد إلى البرازخ ، ثم ما دام كل واحد نوراً ، فمن حيث نورينه لا يحصل منه الجوهر الفاسق ، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد ، فإن له فقراً في نفسه وغنى بالأول ، فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له ، وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار ، إذ الحجب إنما تكون في البرازخ والغواسق والأبعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا الأنوار المجردة بالكلية ، فيما يشاهد من نور الأنوار يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه ، فإن النور الآتم يقهر النور الانقاص ، فيظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه ، وهو

(١) اللوحات ، اللمعة الرابعة ، ص ١٢٥ مخطوط .

(٢) هياكل النور ، ص ٢٦ .

المحيط المذكور ، وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر ، فالبرزخ ظل والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره ، ولأننا نغنى بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته ههنا ، (١) .

٣ — والذي نستخلصه من هذه النصوص هو أن الغنى والفقر هما الوجوب والإمكان ، فالطابع المشائي ظاهر واضح ، لأن المشائية الإسلامية أقامت فلسفتها على فكرتي الوجوب والإمكان متأثرة في ذلك بالأفلاطونية المحدثة ، فأفلوطين يقيم سلسلة الفيض على هذا الأساس ، العقل الأول أو الآقنوم الأول حينما يشاهد الواحد يشعر بنقص بالنسبة إليه لإمكانه بالنسبة إلى ذاته فيصدر عنه الفلك المحيط وبتعقله لذاته باعتبار وجوب وجوده بالأول ينتج عنه عقل ثاني وهكذا ، (٢) .

وكذلك ابن سينا يذكر (٣) ، « أن المعلول بذاته يمكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ( ووجوب وجوده بأنه عقل ) وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته بمكنة الوجود في حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول . . العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة ، فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه ، الكثرة الأولى بجزأها : أعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة ومشاركتهما . ، وكذلك ، وأنت تعلم أن ههنا عقولا ونفوساً

(١) حكمة الإشراق ، ص ٣٣٤ .

(٢) الناسوعات ، رسالة الأفانيم الثلاثة .

(٣) النجاة ، ص ٢٧٧ .



مفارقة كثيرة ، فحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . . إن المعلول بذاته يمكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود وجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة : (١) معنى عقله لذاته ممكنة الوجود ، (٢) وعقله وجوب وجوده من الأول (المعقول بذاته) ، (٣) وعقله الأول . وليست الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ، (١) .

ولإذن فقد اتضح تطبيق فكرتي الوجوب والإمكان على السلسلة الوجودية الصادرة من نور الأنوار سواء عند أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردي . ولكن مصدر الإمكان لا يزال غامضاً ، فكيف يصدر ما هو ممكن عن الصادر الأول أو النور الأقرب مع أن الصدور ضروري اقتضاه كمال المبدأ الأول كما تفيض الأشعة عن الشمس ؟

وفي مذهب يقوم على الصدور الضروري لا يوجد تبرير مقنع لفكرة الإمكان . إذ يوجد في المعلول الأول ثالث (٢) لا يأتيه من الواحد . ولا يمكن أن نقبل التصوير الأدبي الذي يقدمه أصحاب مذهب الفيض حينما يتكلمون عن نظر الصادر الأول لذاته وللواحد ، فما دام الصدور ضروريا فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار . وأمر آخر وهو أن الإمكان في ذاته فكرة عقلية محضنة ، أما تقابل

(١) النجاة ( ٢٥٥ - ٤٥٩ ) الشفاء ، المقالة العاشرة ٥٩٩ .

(٢) راجع كارادي نو : ابن سينا ، س ٢٤٧ حيث يقول « ولكننا لا نرى كيف يمكن أن نكون أوجه المعرفة المختلفة التي تنسب للعلة الأولى والمفعول الصادرة عنها ، كيف يمكن أن يكون فعل المعرفة هذا وحده سبباً في إيجاد أجسام ونفوس الموجودات الفلكية » .

راجع أيضاً ، كوربان : مجلة الباحث الفلسفية من ٣٧١ سنة ١٩٣٣

المادة مع الإمكان فهو تقابل الصفة مع الموصوف ، وقيام الإمكان كفكرة عقلية في الذات ليس مبرراً كافياً لإيجاد الجسم على الرغم من أن التعقل في مذهب الفيض أساس الإيجاد وهو الإشراق ، والإشراق ليس من نتائج الإمكان أو المادة . وأيا ما قلنا الآراء فإن وجود الأجسام يظل بدون تبرير معقول ، إذ لا سند له من المذهب أو من الإشراقات الصادرة .

٤ - ونلاحظ أن المعلول الأول له ثلاث جهات : يصدر عنه العقل الثاني ، ونفس الفلك المحيط والفلك المحيط نفسه - وقد أشار أفلوطين إلى هذا وكذلك ابن سينا وأورده السهروردي في معظم كتبه ، ولكنه في حكمة الإشراق يتخذ موقفاً غير ثابت فهو تارة يشير إلى الثالث الصادر عن النور الأقرب وطورا يكتب في ذكر العقل الثاني الصادر عنه والفلك المحيط كأن العقل الثاني هو عقل الفلك المحيط . ويبدو هذا القلق كنتيجة لتفسير ابن سينا في النجاة (١) للنفس الصادرة وجرم الفلك المحيط على أنهما علة صورية وعلة مادية أو صورة وهيولا ، والسهروردي يرفض فكرة الصورة وهيولا ويهاجمها مهاجمة شديدة في كتابه حكمة الإشراق ويستعويض عن الهيولا بالمادة المطلقة (٢) .

٥ - تبين لنا أن العقل الأول هو الصادر الأول عن نور الأنوار وعنه يصدر العقل الثاني وعن الثاني يصدر الثالث ، فإلى أي حد تقف سلسلة الفيض ؟ تتخذ الأفلاطونية الحديثة هذا الموقف وينتهي عندها الفيض إلى العقل الفعال ، وكذلك يفعل الفارابي وابن سينا وتلاميذهم وهم القائلون بنظرية العقول العشرة . فما تفصيل هذه النظرية ، وما علاقتها بموقف السهروردي في إقامة عالم النور ؟

(١) النجاة س ٢٧٧ .

(٢) Prima materia.

## الفصل الرابع نظرية العقول العشرة

إلى أى حد قبل السهروردي نظرية العقول العشرة ؟ ثم كيف تأثر بها ؟  
والإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرض أولاً لتاريخ المشكلة وأصولها  
في المذاهب السابقة على الإشراقية .

١ — وهذه النظرية وضعها الفارابي ، وقد أسندت خطأ إلى أرسطو  
ويمكننا أن نعثر على بعض الأسس التي قامت عليها عند أفلاطون مثلاً ، فنظريته  
في النفس يمكن أن تكون أساساً أو حافزاً للعقول بالنفس الكلية أو العالمية ،  
والعقول بالنفس الكلية موجود أيضاً عند أرسطو الذي جعل لكل فلك من  
الأفلاك وكوكب من الكواكب نفساً خاصة ؛ ويمكن أن نجد أيضاً مصدراً لهذه  
النظرية في نظرية الأفلاك الأرسطية وحركاتها ؛ ولكننا لا نستطيع أن نذهب  
إلى حد بعيد في تقرير أوجه الشبه بين موقف أرسطو من الله والكواكب  
وموقف أصحاب نظرية العقول العشرة من الواحد والصدورات ، ذلك لأن الله  
حسب أرسطو موجود ضروري وكذلك هذه الكواكب والأفلاك ، فإنها  
موجودات ضرورية ، مما أدى بفلاسفة المسلمين إلى الاعتقاد بأن فلسفة أرسطو  
تؤدي إلى الشرك بالله ، لأنها تجعل من نفوس الأفلاك والكواكب موجودات  
ضرورية إلى جانب الله ؛ على أنه يجب أن تتضاءل هذه الموجودات حتى لا تساوي  
الله في الوجود ، وهذا ما حدا بالفارابي وابن سينا إلى اعتبار الله الموجود الواحد  
الضروري وما عداه فهو ممكن . وذلك انسياقاً مع التيار الأفلاطوني الحديث  
الذي يقوم على مبدأ خطير يناقض الأرسطية ، وهو تقسيم عالم الموجودات  
إلى ضروري وممكن ، ذلك التقسيم الذي ألزم الفارابي وابن سينا نفسيهما به  
كأساس لتقسيم الوجود .

وسنرى فيما بعد أن هذه الموجودات الممكنة تتلاشى وذلك حينما انتهى تيار  
النأية المطلق إلى مداه ، أعني حينما نأكد هذا التيار وكان من نتائجه أن نفى  
الفلاسفة أى موجود سوى الله ، والتعبير عن هذا الموقف في نظرية وحدة  
الوجود لا موجود إلا الله .

٢ — على أن هؤلاء الذين تعرضوا لنظرية العقول العشرة لم يعتقدوا أنهم  
يضعون نظرية تخالف المبادئ الأرسطية ، بل على العكس كانوا على يقين تام  
بأنهم يتمشون مع أرسطو ولا يخالفونه في شيء ؛ وأما مصدر هذا الوهم الخاطيء  
فهو أنهم قد تلقوا الأرسطية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة . ومن أصدق الأدلة  
على ذلك كتاب الألوهية أو أولوجيا أرسططاليس وقد تلقاه العرب على أنه  
لأرسطو وواقع الأمر أنه منحول وأنه مقتطفات من التاسوعات الأفلوطينية ،  
أى أنه عرض صحيح لنظرية الصدور الأفلوطينية<sup>(١)</sup> ، ثم كتاب التفاحة وهو  
أفلاطوني النزعة ترجمه السريان على أنه لأرسطو وذاع بين العرب على هذا  
الأساس ؛ وكذلك كتاب العلال أو المبادئ الإلهية ، وقد نسب خطأ لأرسطو  
وأذاع جيوم دي موربك أنه لديونيسيوس الأريوباغي ، والحقيقة أنه مقتطفات  
من « مبادئ اللاهوت » لأبروقلس أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة<sup>(٢)</sup> . ونخرج  
من هذا إلى التسليم بأن التراث الهليني الذي كان متداولاً في منطقة الشرق الأدنى  
قد انتقل إلى الثقافة الإسلامية مزوجاً بالثقافات الدينية المختلفة المتداخلة ، وأما  
إذا أردنا أن نتحدد أصول مشكلة كمسألة العقول العشرة مثلاً فلا نرى محيصاً  
من أن نلقى ضوءاً على هذا الخلل . ولا شك أن الأفلاطونية المحدثة ضلماً كبيراً  
في تكوين هذه النظرية ، فقد قال أفلوطين بصدور العقل الأول عن الواحد  
وأوضح في الرسالة الرابعة « الأقسام الثلاثة » وهي الواحد والعقل والنفس ،

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام — دي بورس ٣٠ .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، كرم ص ٥١ .

وأبان عن تملسل الموجودات في صدورها عن الواحد ، إلا أنه لم يعين عدد العقول الصادرة - وإلى جانب الأفلاطونية نجد نظرية الصابئة في تأليه الكواكب السبعة ، وكذلك موقف المزدكية فيما يختص بعبادة القديسين القدماء الخمسة الذين تتألف منهم الأرض المنيرة<sup>(١)</sup> ، وكذلك أيضاً ما يذكره المانوية خصوصاً في مسألة الصدور ؛ وعن المانوية والمزدكية أخذ الإسماعيلية والقرامطة نظريتهم في الصدور (النور المحمدي) . ويمكن أن يعد هذا المصدر الإسلامي ذا أثر كبير في تكوين نظرية الصدور عند الفارابي الذي اعتقد أن هذه النظرية - التي تجعل بين الله والموجودات أوساطاً علوية ، والتي تجعل من الله خالقاً معنياً بشتون العالم - توفق إلى حد كبير بين التعاليم الإسلامية والمذهب الأرسطي الذي يصور الله تصويراً ينقصه الطابع الديني الحار الذي نلصقه في القرآن<sup>(٢)</sup> .

وقد تابع ابن سينا<sup>(٣)</sup> الفارابي في هذه النظرية وتناولها بالعرض والتفصيل ولم يزد عليها شيئاً ذا خطر ، حتى أن ابن سينا في تصوفه الإشرافي كان متأثراً إلى حد كبير بنفس النزعة التي نجد أصولها عند الفارابي والتي انتهت إلى ابن مسرة

(١) Cumont : Recherches sur le Mazdéisme. P. 49.

(٢) La place d'Alfarabi, Madkour p. 103 .

(٣) نظرية ابن سينا في القبض ، راجع النجاة وأيضاً Carra de Vaux, La Métaphysique d'Avicenne « في قبة الوجود الواحد ، يصدر عنه عقل خالص وهو المaul الأول - وعن المaul الأول تصدر نفس وجسم الفلك (المحيط) الذي يحيط بالعالم وعقل ، ومن هذا العقل تصدر نفس وجسم الكواكب الأكثر بعداً وهو زحل وعقل ثالث ومن هذا العقل الثالث تصدر نفس وجسم الكواكب القريب وهو المشتري وعقل رابع وهو عقل الكواكب الذي يلي المشتري في نظام الكواكب ، ويستمر التسلسل على هذا النظام . . . ومن عقل الكواكب الأخير وهو القمر يصدر عقل أخير خامس وهو العقل الفعال ، ومن العقل الفعال يصدر العالم الأرضي . »

الأندلسي<sup>(١)</sup> وابن سبعين<sup>(٢)</sup> وتبلورت عند الشهاب السهروردي ، وانتهت في أوجها عند يحيى الدين بن عربي<sup>(٣)</sup> . ويمكن أن تعد نظرية العقول العشرة نظرية إسلامية صاغها فلاسفة الإسلام استناداً إلى خليط من مصادر مختلفة أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية وفارسية الخ . .

٣ - ولم يكن شهاب الدين السهروردي من غير شك بعيداً عن هذا المحيط الذي يمجج بالفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وقد تبين لنا في مستهل البحث أنه قد تلمذ على مجد الدين الجيلي أستاذ الفخر الرازي ومجد الدين هذا قد درس أرسطو .

وقد تبين لنا من دراسة كتب السهروردي خصوصاً اللحات والمطارحات والتلويحات أنه قد درس الأرسطية دراسة عميقة حتى أنه ينتقد المنطق الأرسطي خصوصاً في نظرية التعريف<sup>(٤)</sup> وفي موقفه من الهيولا والصورة وهما المبدأان اللذان يقوم عليهما العلم الطبيعي عند أرسطو ؛ وهو يذكر أن بعض كتبه كالتلويحات تلخيص المذهب الأرسطي على الصورة التي وصل بها إلى الإسلاميين . وقد أوردنا عبارة الدواني شارح هياكل النور عن أن السهروردي كان يجاري المشائين في كثير من مسائلهم . كل هذا يعطينا فكرة واضحة عن مدى اتصاله بالوسط الأرسطي وكيف أنه قد درس المذهب المشائي كما يذكر في مقدمة حكمة الإشراق وكذلك في الهياكل إذ يقول إنه « كان كثير الذب عن طريقة المشائين أصحاب الحكمة البحثية إلى أن هداه الله إلى الحكمة السكشفية وهي طريقة أهل الإشراق والذوق ، أي أنه نهج نفس المنهج الذي سلكه الغزالي من قبل من

(١) ابن مسرة ، دائرة المعارف الإسلامية ، المعلق ص ٩٢ .

(٢) راجع المجلة الأسبوعية سنة ١٨٥٣ م الرسائل الصقلية .

(٣) فيما يختص بمحيي الدين بن عربي وفلسفته الصوفية راجع : أبو العلا عفيفي « الفلسفة الصوفية عند يحيى الدين بن عربي »

(٤) حكمة الإشراق ، القسم الأول .



حيث بدنه بانتحال موقف عقلي خالص ودراسته لمذاهب الأقدمين ثم انتهائه إلى مذهب أهل الذوق . ويوضح لنا الغزالي هذه التطورات في كتابه ، المنقذ من الضلال ، إلا أن الفارق الأساسي بين الغزالي والسهروردى هو أن الأول كان يقصد من دراسته لمذاهب الأقدمين الدفاع عن الدين في وجه الفلاسفة الإلحاديين . وواضح أن السهروردي كان دارسا للفلسفة ومتصوفا يستهدف الحقيقة لا الدفاع عن الدين . كذلك وقف الغزالي عند حد التصريح عن انتهائه إلى طريقة أهل الكشف ، أما السهروردي فقد أشار إلى هذه الطريقة وأوضح أصولها في ثوب رمزي خصوصا في رسائله الصوفية ، كرسالة الطير ، ومؤنس العشاق ، وأصوات أجنحة جبرائيل ، ورائعات موران ، وغيرها من رسائله المختلفة . وقد كان موقف السهروردي من نظرية العقول العشرة موقفا قاطعا ، فهو يؤيدها في بعض كتبه مثل اللوحات والتلوينات ولكنه ينفضها في حكمة الإشراق ويقف موقفا قاطعا في رسائله الصوفية ففي « أصوات أجنحة جبرائيل » مثلا ينقد النظرية أولا ثم يقابلها ثانيا :

انتناول إذن موقفه في مؤلفاته الرئيسية :

( ١ ) اللوحات :

« العقل الأول . . . بتعقله للوجوب ونسبته الأول يوجب عقلا . . . ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة فيقتضي عقلا آخر وفلكا هو فلك الثوابت ونفسه ، ومن العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقل عاشر هو العقل الفعال الغايض على العالم العنصري (١) » .

(ب) التلوينات :

« وإذا لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد ، فإن استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي إلى الجسم أبدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع

كثرة في واحد . وأيضاً لا تصدر الأفلاك كلها عن عقل واحد . وأخيرا إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالاول ، ويعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا : فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول يقتضي أمرا أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لإمكانه من نفسه أمرا آخر هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك ( والشوق إليه ) ثم من الثاني بالتثليث أيضا عقلا وفلك الثوابت ونفسا . ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة . والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولا المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا الناطقة . وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة ، باشتراك كلها في حركة دورية ، لاشتراك العناصر في مادة واحدة . . . والحكماء المتأخرون لما تبينوا إمكان التكاثر أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة غير جازمين بامتناع أكثر منها ، ولم يفصلوا كثيرا بناء على مسكنة التفصيل لمن له قريحة . . . (١) » .

« . . . لكل فلك معشوق كما عرفت ولا يعشق ما لا نعلق له معه بالعلية ، فلا بد من الترتيب . والحق ما أشار إليه المعلم الأول من كثرتها . وكان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قائمة لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف ، وقالوا هذه الأنواع أصنامها وهي رسم منها وظلالها وبانفاقهم للعقول كثرة وافرة . . . (٢) » .

(١) التلوينات ، المورد الثاني - التلويع الثالث .

(٢) التلويع الثالث ، المورد الثاني .

ومعنى هذا أنه يعرض نظرية العقول العشرة كما وضعها الحكماء المناخرون ويتدارك فيقرر أن العقول - في الحقيقة - زيادة عن عشرة ، ولكن الحكماء اكتفوا بعشرة وتركوا التفصيل لمن تمكنه قريحته من إدراك هذه الكثرة ، أى أنه ينخذ موقفاً قلقاً ، فيبينها هو يقرر أن العقول عشرة في النصوص السابقة إذا به بشكك في هذا التقرير في النص الأخير ويرى أن هناك مكاناً لإدراك أكثر من عشرة عقول ثم يجمع بين الموقف المشائى والموقف الأفلاطونى الخالص ، مما يدل على إدراكه المذهب الأفلاطونى الأصيل فى جملة إذ أن ابن سينا وأتباعه من المشائين الإسلاميين جعلوا العالم المشائى فى العقل الأول الصادر عن الواحد وذلك تمشياً مع أفلوطين (١) . أما السهروردى فإنه بنكلم عن عالم مستقل المثل ويذكر أن الحكماء المتقدمين قالوا به وهو يقصد أفلاطون ؛ ويرى أن أصحاب القول بالمثل يعتبرون أن لكل نوع جرى مثالا فى عالم المثل ، ومعنى ذلك أن هذه المثل كثيرة لتكثر أصنامها فى عالم الأجرام ، وهذه المثل هى الأصول الحقيقية الموجودات فى مذهب أفلاطون ، كما أن العقول هى الأصول والوسائط التى يقوم عليها الوجود فى مذهب الفيض ومعنى ذلك أنه على حسب مذهب أفلاطون يجب التسليم بأن العقول كثيرة وليست عشرة لأنها هنا تعتبر مثلاً للوجودات الجسمية .

وقد يعترض البعض على قبول السهروردى لنظرية العقول العشرة فى التلويحات بأن هذا الكتاب مخصص لعرض المذهب المشائى عرضاً أميناً وقد ظن المؤلف أنه إنما يلخص آراء أرسطو ومنها هذه النظرية . ولكن كيف نستطيع أن نفسر موقفه فى رسائله الصوفية الإشرافية التى ابتعد بها كثيراً عن أرسطو ونظرياته ؟

(١) يضع أفلوطين المثل فى الأفنوم الثانى على أنها مجرد أفكار ومعانى قائمة به وليست قائمة بذاتها وبذلك يتفادى المشكلات الأفلاطونية واعتراضات أرسطو عليها .

(ج) الرسائل الصوفية :

« أصوات أجنحة جبرائيل » (١) حيث يقول : « ثم سألته كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : اعلم أن الشيخ الذى يحمل سجادته على صدره هو أستاذ ومربي الشيخ الثانى الذى يجلس إلى جانبه ، وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدته ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته وأعطاني الخرفة والتعليم . »

وهذا النص يعرض لنظرية العقول العشرة بطريقة رمزية تقرب إلى حد كبير من الطريقة التى يعرض بها أفلوطين (٢) كلامه عن الأقانيم فى « التاسوعات » فالشيخ فى هذا النص يرمز إلى العقل « والجريدة » معناها « الوجود » ، وأما « الخرفة » « والتعليم » فهما رمزا الصوفية . أى أن الفيض ينهى إلى العقل العاشر وهو هذا الشيخ الذى يحكى عن نفسه قائلاً « إن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته » ، وإذن فعدد العقول عشرة هنا . وفى موضع (٣) آخر من رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يقول : « وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام . . . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد على ما أشير إليه فى الكتاب الربانى بقوله : « ما نفذت كلمات الله » وقال « لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى » (٤) جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التى هى فى مؤخرة

(١) أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمة عبد الرحمن بدوى عن الفرنسية . وكوربان عن الفارسية . النص الفرنسى فى المجلة الآسيوية عدد يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ والمربى فى « شخصيات فائقة فى الإسلام » .

(٢) راجع الرمزية : Symbolism عند أفلوطين ، دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٥١

(٤) « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى . . . » الآية رقم ١٠٩ سورة الكهف .

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة كإيراد في التوراة وخلقت أرواح المشتاقين من نورى . وهذا النور ليس غير دروح القدس ، وبهذا المعنى أيضاً ما نقل عن سلمان النبي إذ قال له أحدهم : ديا ساحر ، قال : لست بساحر إنما أنا كلمة من كلمات الله . ويشير هذا النص إلى أنه تصدر عن العقل العاشر موجودات لا حد لها لا تقع تحت حصر ، وهذا ما يذهب إليه الإسلاميون الأرسطيون . أدركنا إذن مبلغ تأييد السهروردى لنظرية العقول العشرة وكيف أنه يقبلها في التلويحات وفي أصوات أجنحة جبرائيل وقد كان يمكن أن نجد له عذراً فيما أورده في التلويحات كما ذكرنا إذ أنها تلخيص المذهب الأرسطى ، واسكن كيف يستقيم هذا مع ما ذهب إليه كوربان (١) من أنه كما يقول السهروردى نفسه ، يجب أن نقرأ كتبه قراءة منهجية فلا نتناول حكمة الإشراف إلا بعد المشارع والمطارحات ولا نقرأ هذا الأخير إلا بعد قراءة التلويحات . كيف نفسر هذا مع أن السهروردى يهاجم نظرية العقول العشرة في الألواح العمدية ، يقول : والمتأخرون يرون أن عدد العقول عشرة ، تسعة منها هي التي تدبر الأفلاك التسعة على الترتيب وواحد للعالم العنصرى ، والحق أنها كثيرة جداً كما ورد في التنزيل معنى : وما يعلم جنود ربك إلا هو ، (٢) وقوله تعالى : ويخلق ما لا تعلمون ، (٣) والألواح سابقة على جميع كتبه ، إذ من الثابت أنه ألفها كما رأينا في المقدمة لقلج أرسلان أى في عهد شبابه الأول ، ولبس صحيحاً الجزم بأنه لم يكن على دراية بمذهب أرسطو (المتحول) في العقول العشرة إذ أنه يقول في هذا النص : والمتأخرون يرون أن عدد العقول عشرة ، ثم كيف نفسر موقفه الذي أشرنا إليه في أصوات أجنحة جبرائيل ، والذي يؤيد فيه القول بنظرية العقول العشرة ، وهذا مع أنه

(١) راجع المجلة الأسبوعية ، يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ .

(٢) آية رقم ٣١ سورة المدثر .

(٣) آية رقم ٨ سورة النحل .

من الثابت حسب تصنيف ماسينيون (١) الكتب السهروردى أن هذه الرسالة مع معظم رسائله الصوفية الصغيرة قد وضعت في عهد الشباب أى في الفترة التي صنف فيها الألواح العمدية تقريباً . وإذن فما الذى يفسر لنا هذا الموقف القلق ، الذى يتذبذب بين أرسطية إسلامية وإشراقية صوفية تهدم رسوم الوجود المحدودة وتصوغ عالماً لا نهائياً من النور والظلام . وحتى هذا الموقف الإشرافى الجديد لا يتفق مع نظرية تجعل الوصول هدفاً أسى لكثير الوسائط وتعددتها وعدم تحديدها بما يثير صعوبات أمام الواصل الذى لا يستطيع اجتياز وسائط لا متناهية بقدرته الإنسانية .

« الوصول يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وأن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله ، وذلك لدى أفلوطين والإشراقية . والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتزل من الله وتفضل ، لأنه هو الذى يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التى تفصل بينه وبين النفس ، أما النفس فلا تستطيع ، ولكن هذا التفضل يفترض فى الله إدراكاً وإرادة وأفلوطين ( والإشراقيون أيضاً ) يرفضون هذا الافتراض ، والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية يلغى تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد ومعلولانه فى جنس واحد ، أى يجعل المعلولات مظاهر للواحد فنقع فى وحدة الوجود ، وأفلوطين يرفضها كذلك ، (٢)

وإذن فقد تبين لنا أن هذا الموقف يعرف صلة الواصل بمعشوقه ، والإشراقية مذهب أساسه وهدفه « الوصول » وهذا إشكال عقلى واعتراض منطقي ، يرد عليه السهروردى بأن مذهبه لا يخضع الأساليب المنطقية بل لدواعى الحدس الصوفى والمعرفة الذوقية وأن الذى لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع

(١) راجع الفصل الرابع - الباب الأول - القسم الأول .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم : ص ٢٩١ - الطبعة الثانية .



أن يستبطن النصوص الإشرافية ولا أن يفهم المدلول الروحي للرمز ؛ ولكن إلى أي حد يُسمح للصوفية بأن يحتجوا وراء الرمز مع محاولتهم إقامة نظرياتهم الصوفية على أسس فلسفية ؟

د — هياكل النور :

أما في هياكل النور ، (١) فإنه يعرض لنظرية الفيض وصدور الأقاليم ، ولكنه يعين بالتفصيل عدد العقول الصادرة أو الأنوار القاهرة كما يسميها ، وتنتهي العقول عند العقل الفعال ، يقول (٢) : « ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمال العلمية وهو روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ، وكلهم أنوار مجردة إلهية ، والعقل الأول أول ما ينشئ به الوجود ، وأول من أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول ؛ والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلمية والتوسط إلا أن أبعدا أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار ، .

ولم يذكر في هذا الفصل نصا آخر يفصل فيه ترتيب العقول الأرسطية بدليل أنه يسمي المصادر الأول بالعقل الأول وينتهي إلى العقل الفعال وهو مصطلح مشائي ؛ وكذلك يذكر (٣) : « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ولا هيئة فيحتاج إلى محل ، ولا نفس فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو

(١) الهيكل الرابع ، الفصل الثالث .

(٢) هياكل النور ، ص ٢٨

(٣) هياكل النور ، ص ٢٦ .

منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالاول ، فيقتضي بنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهر اقدسيا آخر وينظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرما سماويا ، وهكذا القديس الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهر مجردا ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلكية ، . أي أنه يذكر العقل الثاني في هذا النص ، وهذا يؤيد إلى حد ما تأثره بنظرية العقول العشرة . كذلك نرى أنه بينما يسمي المصادر الأول عقلا في الهيكل يسميه النور الأقرب أو الأعظم في حكمة الإشراق حيث يهاجم نظرية العقول العشرة مهاجمة قاطعة .

ويذكر الدواني (١) في شرحه على الهيكل الرابع أنه ربما كان السهروردي يقصد بروح القدس العقل العاشر وأنه أي الدواني يرجح ذلك لأن السهروردي كثيرا ما يساير المشائين يقول (٢) . . . . إن ما ذكره من أن روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الإنساني مخالف لما يشعر به المتأخرون من أنبأ المشائين فإنهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفايضة عليها ، ولكنه المؤيد بإشارات أهل الإشراق ، وهذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله أبونا ورب طلسم نوعنا . ويحتمل احتمالا مرجوحا أن يكون مراده العقل العاشر بماشاة مع المشائين فإنه قد تسامح في بعض المواضع بالماشاة معهم ، وفي هذا النص أطلق السهروردي تسمية جديدة على العقل العاشر وهو « رب النوع الإنساني » مع أن العقل العاشر أي عقل فلك القمر هو مفيض الصور بمساعدة الأفلاك وهو علة وجود الهيولى .

(١) الدواني ، شارح هياكل النور .

(٢) شرح هياكل النور ، مخطوط المكتبة البلدية ، بالاسكندرية تحت رقم ١٧٢١ / ج

والواقع أن التسمية الأخيرة تتميز بالطابع الإشرافي فوجود المادة في المذهب الإشرافي لا يستند إلى أساس إيجابي إذ أن المادة وهي الظلام لا وجود لها بالنسبة للنور، والذي يهمنا أكثر من أي شيء هو وجود الإنسان، لأن هذا الوجود يعد نقطة الابتداء في نظرية تقوم على أساس صوفي لذلك فقد سمي السهروردي العقل الفعال، رب النوع الإنساني، إشارة إلى اختصاصه بالنوع الإنساني وهذا أقرب إلى المثال الأفلاطوني منه إلى فيوضات أفلوطين.

(هـ) المطارحات (١) :

ويتناول الشيخ هذه النظرية في المشاريع والمطارحات فيقول : «... ثم العقل الذي هو المعلول الأول لا يجوز أن يحصل منه جسم فحسب ، فإنه يقف الوجود عنده ، إذ ليس الجسم علة للجسم ، وإن استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي إلى وجود الأجسام . فقال المشافون : ليس إلا أن العقل له وجوب بعلة وإمكان في نفسه ، فلتعقله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقل آخر ، وإمكانه جسم فلسفي ، وهكذا الثاني والثالث حتى يتم تسعة من الأفلاك ، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب أفاد عقلا عاشراً ، وبواسطة تعقل الإمكان فلك القمر . ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها . فبجهة تعقل الوجوب تحصل النفوس الناطقة البشرية ، وبجهة الإمكان ، الهيولى المشتركة . ولما كان ما يحصل منه إنما يحصل بتوسط معاونة حركات أجرام سماوية صح وجود كثرة وافرة منه . . . . . وأما أن هذا الحصر الذي ذكر في عشرة وعشرين غير صحيح - أمر ظاهر . . . . . فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى . . . . . وبالحقيقة لا تنحل هذه الأشياء إلا على طريقة حكمة

(١) المطارحات - العلم الثالث ، المشرع السادس ، الفصل الثامن « في صدور الكثرة من الواحد عند المشافين وعند الإشرافيين » .

الإشرافي ، فليتأمل الطاب فيها إذا أعطى الرياضة المشروطة حقها ، فإن لمروحاتيات أرساداً كأرساد الجسمانيات . ولا يدخل في زمرة الحكماء ، من ليس له سلم الارنقا . أو ملكة نورانية ؛ إلا أن الذي ليس فيه من النهضة ما يترك ملاذ الدنيا وبشتغل بالعلوم الشريفة ، فليعتقد أن في العقول كثرة وافرة . . . . .

ونرى في هذا النص اقتراباً من حكمة الإشرافي من حيث النقد الأساسي لموقف المشافين الذين يقيمون مذهبهم على أساس النظر العقلي ، أما أصحاب الإشرافي فإنهم يشاهدون كثرة لا تحصى من العقول وذلك بعد الرياضة والمجاهدة .

(و) حكمة الإشرافي :

نتهي إذن إلى مؤلفه الرئيسي الذي يجمع بين دفتيه أصول المذهب الإشرافي ، والذي يشير إليه دائماً في كتبه الأخرى على أنه الممثل الحقيقي لمذهبه الفلاسفي فيلخص رأي المشافين في نظرية العقول على أنهم قالوا بأن العقول الصادرة عن العقل الأول تسعة والعالم المنصري ويجب على حسب رأيهم أن يقف الصدور عند نور مجرد لا يصدر عنه شيء آخر بعد ؛ والنور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم المنصري - وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية - فينتهي إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر ؛ وإذا صادفنا في كل برزخ من التأثيرات ، وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بد لهذه الأشياء من أعداد جهات لها لا ينحصر عندنا ؛ تعلم أن كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب إذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة ، فهو إن كان من أحد العوالم فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأي من جعل في كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير ؛ فإن كان من السوافل فكيف يتصور أن يكون أكبر

من برازخ العوالى وكواكبها أكثر من كواكبها ، ويؤدى إلى محالات ولا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاؤون ؛ وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء مقتضى متخصص به ، فإذا الأنوار القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ، (١) . يتبين لنا من هذا النص مبلغ النقد الذى يوجهه صاحب حكمة الإشراق إلى نظرية العقول العشرة ذلك لأن هذه النظرية تمنح العقل الثامن والتاسع على حد رأيه أكثر مما تمنح العقول العليا إذ أن للعقل الثامن من الكواكب ما يفوق ما للعقول السابقة عليه . فكيف يُستصور إذن أن يختص العقل الثامن وهو أقل فى المراتبة من العقول السابقة عليه بكواكب وأفلاك أكثر منها ؟ ثم أنه يجب أن يكون البرزخ الصادر عن السافل أصغر من الصادر عن العالى وأقل كواكباً منه ، وأكثر من هذا أن المشائين جعلوا العقول عشرة فقط مع اعترافهم بتعدد موجودات عالم البرازخ وعجائب ترتيبه ؛ يقول (٢) : « وأنواع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت أو عنصرية ، وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً ، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم ، لأن الترتيب والنسبة التى بين العشرة أقل كثيراً من النسب التى بين ما لا يحصى كثرة ، وليس هذا بصحيح فإن العقل الصريح وهو الذى لا يشوبه شئ من الأمور البدنية ، يحكم بأن الحكمة فى عالم النور وإطائىم الترتيب وعجائب النسب وافعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها . وهكذا نرى أنه يتابع نقد المشائين ، وأن أهم نقد يوجه لإيهم خصوصاً فى النص السابق يتعلق بنظريتهم فى الوجوب والإمكان وتطبيقهما على الفيض ، وهذا على الرغم من أنه - أى السهروردى - قد استعمل نفس هذه النظرية فى إقامة مذهبه ، فالمشاؤون يذهبون إلى أن كل عقل يتضمن ثلاث جهات

(١) حكمة الإشراق - المقالة الثانية - الفصل الثامن .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة ثالثة ، فصل ١١ .

هى الوجوب والإمكان والماهية (١) وهى التى يسميها السهروردى جهات الاقتضاء ، فكيف يعقل - على حد قوله - أن تصدر عن هذا العقل أفلاك وكواكب لا حصر لها ؟ ومن المعلوم أن هذه الصدورات لا بد أن تكون لها جهات اقتضاء فى العقول الصادرة عنها . وإذن فلا يكفى أن نقرر أن العقول عشرة ، لأن الصدورات تسلزم أعداداً رفيعة أكثر من هذا العدد المحدود الذى تحتل السكثرة المتزايدة فى جهات الاقتضاء التى تتعلق بها المجموعات الهائلة من التأثيرات . ولن يصح ذلك إلا إذا سلمنا بأن العقول السافلة لها قدرة على احتواء جهات الاقتضاء لهذه البرازخ ، وهى لا حصر لها ونكون بذلك قد رفعنا العقول السافلة على العوالى وهذا محال .

هذا هو النقد الأول لنظرية العقول العشرة المشائية ، صاغه الشيخ فى صورة مصادرة على المطلوب . فالمشاؤون يقررون أن لكل عقل ثلاث جهات : وجوب وإمكان وماهية . وهذه الفكرة أفلوطينية . (٢) والسهروردى يقرر أنه بسبب هذا الموقف قد استحال على العقول العالوية أن يكون فيها جهات اقتضاء للكواكب والأفلاك المتعددة ، ومن ناحية أخرى نرى العقول السافلة ولها هذه الميزة ، وعلى ذلك فستكون أشرف من العالوية ، وهذا محال وإذن فيجب نقض مطلوب المشائين الأول وهو أن لكل عقل ثلاث جهات فقط وهو المطلوب .

والحقيقة أن هذا النقد لا ينقض دعاوى المشائين بصورة جديدة ذلك لأن هذه الجهات الثلاثة هى الأصول (٣) التى يمكن أن تتفرع عليها ثلاث صадرات : العقل ، والنفس ، والجرم الفلكي ، أى عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الأجسام

(١) راجع ابن سينا فى الوجوب والإمكان ص ٢٢٤ س ٢٢٥ النجاة - هياكل النور ، المبكى الرابع الفصل الثالث ، التلويحات ، الوجوب والإمكان ص ١٦ (مخطوط) اللامعات - الوجوب والإمكان ص ١٢٥ مخطوط .

(٢) التاسوعات « التاسوعة الرابعة » فى النفس ثم التاسوعة الخامسة ، الرسالين الأولى والثانية .

(٣) على مذهب السهروردى .



كما أشار إلى ذلك في الهياكل (١) وعن هذا تصدر كثرة لا متناهية من الأفلاك والأكواب في ترتيب وتسلسل وتدرج . وعلى ذلك جهات الاقتضاء . تتسلسل أيضا في تدرج تنازلي لا على خط مستقيم . وكثرة جهات الاقتضاء في العقول السافلة لا ترفعها إلى مرتبة العقول العالية لأن ما يصدر عن هذه العقول ليس عقولا بل برازخ ، وهي التي أدت إلى هذا التكثر في جهات الاقتضاء ، وكثرة البرازخ ليست مبررا لرفع مرتبة العقول التي تتعاقب بها هذه البرازخ . وعلى حسب مذهب السهروردي البرازخ الظلمانية ، لا وجود ، بالنسبة للعقول النورانية فكيف يمكن أن يرفع اللاوجود مرتبة سفلى على مرتبة عليا ؟ ومهما يكن من أمر نظرية العقول العشرة إلا أنها كانت الأساس الذي أقام عليه الإسلاميون تخطيطهم للوجود ، وقد تأثر بها جميع المشائين منهم كما تأثر بها غيرهم من الصوفية والعلماء . ويبدو تأثر السهروردي بالنظرية واضحا كل الوضوح على الرغم من انتقاده لها لأنه لا يستطيع أن ينتزع نفسه من عصره الفكري .

٤ — ويخرج السهروردي من هذا النقد الهادم إلى الناحية الإيجابية المشيدة ، فالعقول ليست عشرة فقط بل هي ذات كثرة فائقة لا يحصرها عد أو حد . وهو يعرضها حسب ما يقتضيه الواقع في عالم الأنوار العقلية . وأداته في هذا المقال ليست برهانية بل وصفية إشرافية تستند في بحملها إلى الحقيقة التي أشرنا إليها في مستهل البحث وهو أن الإشرافية تستند إلى حقائق كسبية ذوقية . لا برهانية وأنه لا يستطيع إدراكها إلا أهل المشاهدة والذوق الصوفي .

## الفصل الخامس

### عالم النور

#### نظرية الأنوار العقلية

١ — ليس المذهب الإشرافي مستقلا عن مذاهب الفيض التي سبقته والتي تأثر بها كل التأثر ، لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودي فيه استمرارا بطريقة ما لنظرية العقول العشرة ، أو كنتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث السكيف بل من حيث الحكم كما تبينا سابقا ، لأن النقد الهام الذي يوجهه السهروردي إلى النظرية المشائية قائم على تمكثير العقول وتعددتها . أما المركز الميتافيزيقي والوظيفة الروحية التي تتمثل في اعتبار الوسائط سلما ترقاه النفس في تدرج حتى ( تصل ) فإن الإشرافية تتفق في هذا مع المشائية الإسلامية التي تدين بمبدأ الفيض .

٢ — والإشرافية مذهب حركي ( ديناميكي ) عقلي تنظمه خطوط هندسية لا متناهية تشابك في بناء محكم . وهو يقترب إلى حد كبير من المذاهب الحيوية التي تعتق التطور الإبداعي من حيث خصوبة الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية ، فالوحدات الوجودية متشابكة تتبادل مع بعضها إنارة روحية خصبة بحسب مراتبها . وهذه الصلات النورية الروحية هي التي تربط الوحدات في نظام هندسي دقيق يحيا حياة روحية خصبة بما يعمل في داخله من حركات الإنارة العقلية اللامتناهية ، وهذا الوضع كما بينا يمهّد لوحدة الوجود إلا أن السهروردي يرفضها بشدة (١) .

(١) الهيكل الثاني ( هياكل النور ) يقول : « وجماعة توهموا أن النفس جزء منه أي من الله » ويبرهن على فساد معتقدتهم بقوله « الله لا يقبل التجزؤ لأنه ليس بمجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه » .

ونشبهه الفيض بالإشراق النوراني يقترب كثير من الشعور الحقيقي به ، فالمذهب في حقيقته شعوري ، إذ الروحية في أعلى مراتبها شعورية حركية قبل أن نكون عقلية منطقية والإشارة في هذا المذهب تنقسم بالطابع الشعوري لا العقلي البحت الذي يستند إلى دواعي المنطق ومبادئ العقل .

ودراسة البناء النوراني من الناحية الفلسفية تختلف عن حقيقة الشعور به والحياة معه ، فالحقيقة النورية بحسبها الواصل المنسلخ عن البدن ، وهو يشعر باندماجها في الكل النوراني ويلبس انصاها بنور الأنوار عن كسب ، ويدرك الحيوية الدافقة في الوجود الحقيقي إدراكا شعوريا لأنه يحيا فيه وتغمره أنواره المشرفة ، وتمتزج لديه المعرفة بالوجود فلا يحتاج إلى الفصل العقلي بين دواعي المعرفة ودواعي الوجود ، وهو يرى الوجود في وحدة شاملة ليس في حاجة معها إلى تخطيط هندي يقيم وحدات منفصلة البناء ولو أنها متصلة الأسباب .

وعلى الرغم من أن السهروردي قد رفض وحدة الوجود إلا أنه مساق إليها من حيث أنها وحدة وجود شعورية ، والرأي أنه إنما أبطن الاعتقاد بها خيفة أن يبتطش به الفقهاء وينكلوا به ، الأمر الذي حدث رغما عن هذا الحرص والحذر الشديدين . وقد أوضح المؤلف في حكمة الإشراق أنه إنما يفصل للتدليل على ما عاينه نفسه عندما فارق جسده وانصل بالملكوت الأعلى ، وأنه إنما يعرض خطوطا أولية لحقائق تستعصى على العرض وهو على هذا مضطر إلى أن يقسم أمورا لا تقبل القسمة من الناحية الواقعية الروحية وبقيم خطوطا ورسوما قد تنير الطريق للباحث العقلي ، فهي صبيغ مفرغة لا تعبر تعبيرا صادقا عن الحيوية الروحية النورية .

٣ - والوحدات النورية وهي الأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين .

١ - أنوار مجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالنصرف .

٢ - أنوار مدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها وذلك مثل النفس

لناطقة ويسمى الإسفهبذ<sup>(١)</sup> وهي تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض .

والأولى تنقسم إلى قسمين :

(١) أنوار قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية<sup>(٢)</sup> المترتبة في النزول وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها .

(ب) أنوار قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان :

١ - أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة من الطبقة الطولية .

(١) يذكر في المطارحات المشرع السادس ، الفصل الثامن .

« ... العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولي ، وبحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من العقول تجري الطوليات منها بجري الأمهات ، والحاصلات منها على نسبها بجري الفروع ، ويجوز أن يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الأفراد ، ثم يحصل من الفروع الأجسام : من الأشرف الأشرف ومن النازل النازل ومن المتوسط المتوسط ، فبها متكافئة ومنها غير متكافئة : فالغير المتكافئات من الشرف الطولي العادي إلى المراتب الفرعية ، والمتكافئات من المذهب بين الطوليات الموجبة تكافؤ الحاصلات منها من التواني ، وعدد الفريقين كثير كما قبل (وما يعلم جنود ربك إلا هو) آية ٣١ سورة الدھر . وبين العقول وهبائها النورية اللاهوتية نسب عددية كما قال الحكيم الفاضل فيناغورس المتأله : إن مبادئ الوجود العدد ، ولا يعني به أن العدد أمر قائم بذاته فمال ، بل يعني أن في الممسكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات هي إنيات قدسية فمال ، لا تزيد وحدانها على ذواتها ، هي أبسط ما في الموجودات وأشرفها ، وبينها من النسب العددية عجائب ، يحصل منها في الأجسام عجائب ، هكذا يجب أن يعتقد من ليس له قوة الارتقاء إلى ما ظهر لنا بتأييد الله في حكمة الإشراق ... » وإشارته هنا إلى النسب العددية إشارة غابرة لم ترد في مؤلف آخر من مؤلفاته ، وواضح فيها التأثير بفيناغورس وبأفلاطون من حيث مطابقة النسب الرياضية للنسب الوجودية حتى أن أفلاطون يذكر أن المثل أعداد .

(٢) يسمى السهروردي النور المهيم على الإنسان «إسفهبذ» . وهذه التسمية كان يحملها دعاة طبرستان (جنوب بحر الخزر) وقد ظلوا على مكانتهم بعد الفتح الإسلامي (راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ٢ ، ص ١٥٤٧) .

٢ — وثانيهما يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من الطبقة الطوافية .  
ولما كانت الأنوار المشاهدة أشرف من الإشرافية والعالم المثالي أشرف  
من العالم الحسي وجب صدور المثالي عن المشاهدة والحسي عن الإشراق . ولكل  
عالم من هذين نور مجرد هو علة فلسفة الأعلى .

ويكون تخطيط الوجود النوراني كما في صفحة ١٧٩ .

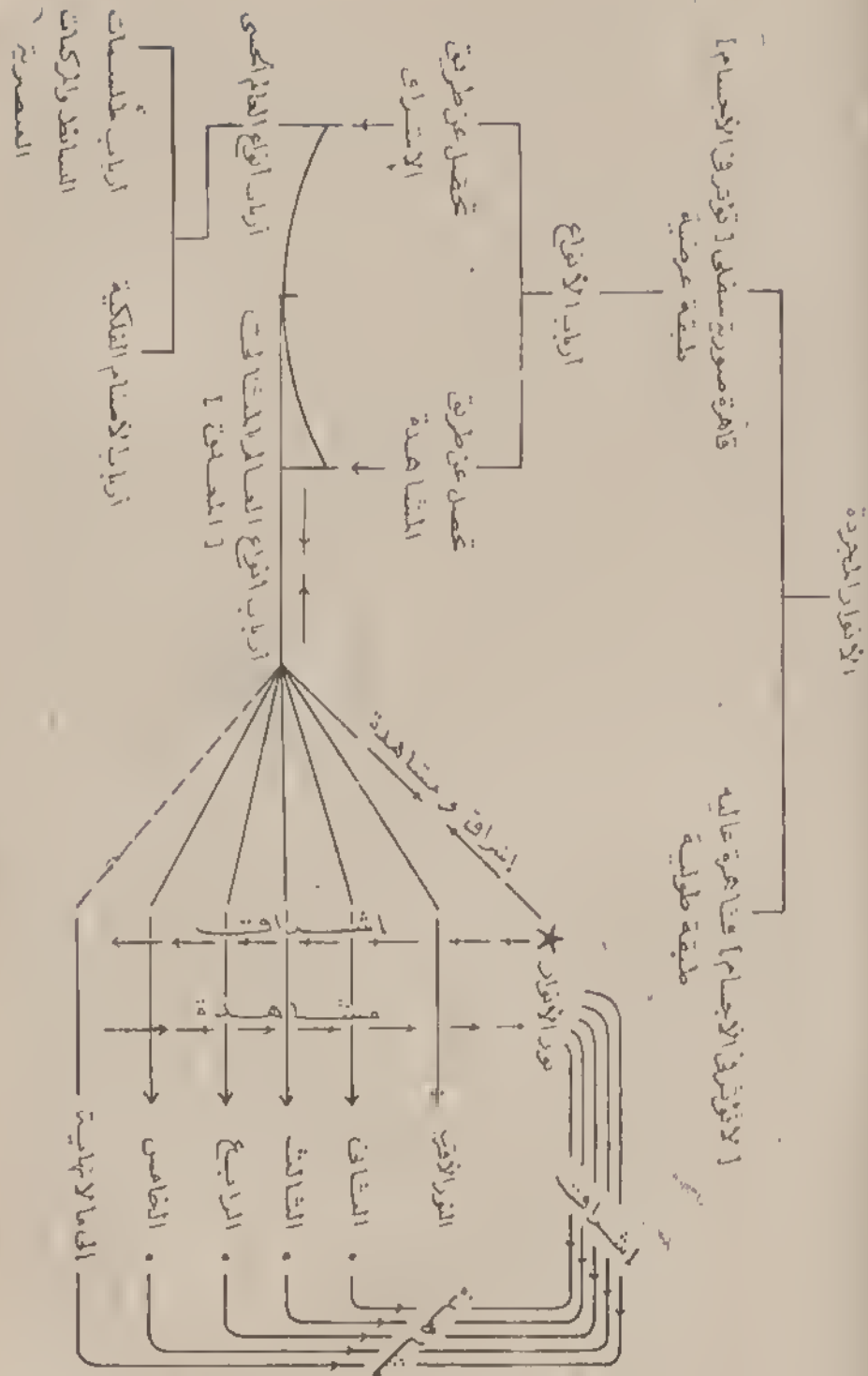
ويتضح من هذا الرسم التوضيحي أن للبناء الوجودي اتجاهين أحدهما رأسي  
والآخر أفقي ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق .

ففي الاتجاه الأول يشرق العالي على السافل وتم الفيوضات عن طريق الإشراق  
والمشاهدة وفي الاتجاه الثاني يتم الفيض وتكوين أرباب الاصنام النوعية أيضاً  
عن طريق المشاهدة والإشراق وإمكن الأشعة النورانية في هذه الحالة تكون  
ضعيفة لأنها من بواقي الأشعة وليست في قوة الأولى ، ومعنى ذلك أنها أقل  
في درجة النورية وشدتها من الأشعة في حالة الاتجاه الأول .

٤ — والطبقة العرضية تشتمل على أرباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات  
المبساط (١) والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت ، إذ أن مبدأ كل من  
هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ، وهو مثال  
أفلاطون . ويمكن الاستدلال على وجود هذه الأنواع النورية أو المثل  
الأفلاطونية بقاعدة الإمكان الأشرف ومدلولها أن وجود المعلول يقتضي سبق  
العلة في الوجود عليه . فإذا رأينا الأجسام وجب التسليم بوجود عالم لها وهي  
مشعلها النورية ، وهذه المثل النورية ليست اتفاقية لأن الأمور الدائمة الثابتة على  
نهج واحد لا يمكن أن تنتهي إلى الصدفة والاتفاق .

وهذه الأنواع النورية التي تؤلف الطبقة العرضية ليست عالماً لبعضها لأنها

(١) أي أجسام العناصر .





في مرتبة واحدة فهي متكافئة وهي معلولات في درجة واحدة لما فوقها من القواهر الطولية ، إذ أن علاقة القواهر الطولية بالقواهر العرضية علاقة العامل بمعلولاتها ، وإن تكافؤ المعلولات الجسمانية يدل على تكافؤ عللها النورية أرباب الأصنام النوعية فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية ، فإذا أعدت الحركات الفلكية والأوضاع السكونية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضا له ، وعلى الجملة فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب ، فهو من العالم النوري المثالي ، (١) .

ويقين من هذا النص ما يلي :

أولا — أن للحركات الفلكية تأثيراً على العنصریات وأنها هي التي تعد العنصریات للفيض العقلي الشعاعي ، وهذا ما أورده الإسلاميون وعلى الأخص ابن سينا .

ثانياً — أن موجودات العالم الإنساني ظلال لموجودات عالم المثل وهذه نظرية المثل الأفلاطونية .

ثالثاً — أن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيراً على عالم الأجرام .

هـ — والنور الأعظم هو مصدر الحياة والحركة في عالم النور ، واسكن هذه الحركة ليست نقلة ، إذ أن ماهية النور تتضمن حبا فائقا وإشراقا وإفاضة الأشعة اللامتناهية على الأنوار التي تصبح بذاتها مصدرا للإشراق على ما تحتها . وتندرج هذه الوسائط النورية في النزول إلى درجة لا متناهية ، وتندرج معها النورية في

الضعف والذبول حتى لا تتمكن من مداومة الإشراق ، فلا تتولد عنها أنوار أخرى . وهذه الأشعة الأخيرة هي الأشعة العرضية التي تنير الصور الجسمية وتمكننا من مشاهدتها ، وهذه الوسائط هي الكلمات الصادرة عن الله أو هي الملائكة التي تحمل نوره إلى العالمين ، وعددها لا متناه وقد بينا حين الكلام على نظرية العقول العشرة كيف أن الإسلاميين أخطأوا حينما جعلوا الوسائط بهذا العدد ، إذ أن وسائط جود الواحد لا متناهية ، والوجود بما يتضمن من جملة عديدة من الأنواع لا يمثل إلا ناحية جزئية من عوالم لا متناهية قد لا يحيط بها إدراكنا الإنساني المحدود ، فالعقل الإنساني قاصر عن إدراك جميع نواحي الوجود اللامتناهية . ويمكن على هذا الرأي اعتبار الأرسطيين محقين نسبيا فيما أورده عن العقول العشرة ، فهذا العدد من العقول هو الذي استطاعوا تقريره لعدم استطاعتهم الإحاطة بالأنوار والعقول اللامتناهية .

وعلى ذلك فالسهروردي يعتبر من أتباع المذهب الإنساني الذي يقرر أن الوجود أوسع نطاقا وأن قدرتنا البشرية على الإدراك محدودة ، ولذلك فنحن لا ندرك إلا جانباً ضئيلاً من الجوانب الخصبية الغنية من الوجود اللامتناهي .

#### ٦ — حركة البناء الوجودي : Dynamism of structure

وفي هذا العالم اللامتناهي تقوم روابط الحب الميتافيزيقي بدور هام في الربط بين الوحدات النورانية ، فنور الأنوار عاشق ومعشوق ، والنور الأقرب عاشق للواحد ومعشوق لما يليه ، وينتظم هذا الرباط الثنائي الوجود بأسره . والعشق الميتافيزيقي هو الحركة الدائمة في عالم النور وهو حياتها ومصدر غناها المطلق . والعشق صورتان أخريان هما المحبة والقهر وهما عاملان مهمان في الربط والتشبيد .

ويتم تشبيد البناء الوجودي لا عن طريق الفيض المباشر وحده أي صدور النور الأقرب عن نور الأنوار والنور الثاني عن الأقرب والثاني عن الثالث .

وهكذا ، بل إنه بالإضافة إلى هذا تتكون وحدات نورية عن طرق أخرى كثيرة :

أولا — فبالجانب الإشراق توجد المشاهدة أى مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى ، فيستمد منه فيضا قويا وينتج عن هذا الفيض وجود نور آخر . لأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها ، وإذا أدركنا مبلغ الأشعة الفائضة من الأنوار العليا على السفلى اسبب المشاهدة ثم لسبب الإشراق لتصورنا مقدار ما يصل إليه عدد الوحدات النورية ويذكر السهروردي في حكمة الإشراق : " أنه يحصل من النور الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير ، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه . والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها إلى بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة ؛ حتى أن القاهرة الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، ومرة أخرى عن طريق النور الأقرب ، والقاهر الثالث يقبل من النور السانح أى الشعاع الفائض من نور الأنوار أربع مرات :

(١) أولا تنعكس عليه مرتا صاحبه أى القاهرة الثانى ، وقد ذكرناهما .

(٢) ما يقبله من نور الأنوار بغير واسطة .

(٣) ما يقبله من النور الأقرب ، بغير واسطة .

وانعكاسات الرابع ثمانى مرات كالآتى :-

(١) أربع مرات تنعكس عليه من صاحبه السابق عليه .

(٢) ثم مرتان من القاهرة الثانى بغير واسطة الثالث .

(٣) ومرة من نور الأنوار بغير واسطة .

(٤) ومرة من النور الأقرب ( العقل الأول ) (١) .

وهكذا نرى أن الأنوار السانحة تتضاعف في النزول إلى مبلغ عظيم لا يمكن حصاره ذلك لأنه ليس هناك حجاب بين الأنوار العالية والأنوار السافلة ؛ إذ الحجاب من خصائص البرازخ الغاسقة أى الأجسام .

وإذا أدخلنا في حسابنا فوق ذلك عملية المشاهدة ( كما ذكرنا ) فإن الانعكاسات ستتضاعف ، فكل نور قاهر يشاهد نور الأنوار والمشاهدة غير الشروق وفيض إشعاع ، فإذا تضاعفت الأنوار السانحة — على ما بيننا — فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على كل سافل من غير واسطة وبواسطة ، (٢) .

ومعنى هذا أن حركتى الإشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما للأنوار كلها بطريقتين :

١ — بغير واسطة أى مباشرة من نور الأنوار .

٢ — بواسطة النور الأعلى . أى الذى يعلو فوق كل نور في المرتبة مباشرة .

فالذى يقع من غير واسطة هو الذى يشاهد فيه النور القاهرة نور الأنوار مباشرة ويشرق عليه مفيضا عليه الشعاع ، وأما الذى يقع بواسطة فتفسيره أن كل قاهر يشرق عليه ما فوق مرتبته وكذلك الذى فوقه . وكما تم حركة الإشراق دون اتجاه من النور الأقل وذلك كتفضل من الأنوار العليا ، تتم حركة المشاهدة باتجاه النور الأقل في المرتبة إلى ما فوقه . وتفيض الأنوار العليا على النور الأقل أشعة نورانية مماثلة للأشعة الإشرافية بل هى أسمى منها لأن المشاهدة أشرف من الإشراق ، فالقاهر الثالث مثلاً يتلقى أشعته عن طريقين :-

١ — عن طريق الإشراق .

٢ — عن طريق المشاهدة .

(١) حكمة الإشراق — مقالة ثمانية — الفصل الثامن .

(٢) حكمة الإشراق — مقالة ثمانية — فصل ٨ سر ٣٤٤ .

وعن طريق الإشراف يتلاقى أشعة على نوعين .

(١) بواسطة . (ب) بغير واسطة .

وكذلك عن طريق المشاهدة .

وفي حالة الإشراف يتلاقى الأشعة الثانية .

(١) بواسطة : تنعكس عليه مرات صاحبه السابق الأربعة .

(ب) بغير واسطة : تنعكس عليه مرتان من القاهر الثاني دون واسطة الثالث ومرة من نور الأنوار ومرة من النور الأقرب .

ويضاف إليه ما يتلقاه في حالة المشاهدة وهي ثمانى مرات مثل الحالة الأولى :

« ويحصل من المشاهدة والإشراف جملة عظيمة ، فتتضاعف الأنوار بالنزول وتحصل من جميع هذه الأنوار أنوار مجردة قائمة بذاتها ، لأن الإشرافات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها ، (١) .

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن الإشراف والمشاهدة عمليتان تشييدان الوجود ، وأنهما تلتجان في كل لحظة أعداداً لا حصر لها من الأنوار المجردة . ولا يقف هذا الإيجاد المستمر عند حد مادامت الإشرافات والمشاهدات مستمرة وهي لا يمكن أن تقف عند حد لأنها مستمدة من نور الواحد المطلق الغنى ، الدائم العشق الأنوار الصادرة عنه ؛ فالوجود في حركة إيجاد مستمر منذ زمان لا متناهى في القدم إلى ما لا يتناهى في الأبد ، ولهذا فإنه لا يتفق مع هذا أن يقرر المؤاف أن الوسائط تضعف وتذبل كلها بعدت عن الواحد حتى تكاد تظلم إذ أن هناك اتصالاً مباشراً بدون واسطة بين نور الأنوار وكل نور صادر عنه ، والاتصال

مستمر في كل لحظة وسوف لا ينقطع أو يضعف ، فكيف تتلاشى الوحدات النورية والنور سرمدى لا يخضع لقوانين الزمان أو المكان إذ هو عقلى لا حسى ؟ هذه هي مشكلة المذهب الإشرافى ومذاهب الفيض على وجه العموم .

ثانياً : وإلى جانب المشاهدة والإشراف هناك الجهات العقلية ، وهي من أدوات تشييد الوجود أيضاً . وهي القمر والحبة والفقر والاستغناء ، وتتضاعف بها الأشعة العقلية . يقول السهروردى : « فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير ، بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة التى هي آحاد الإشرافات الكاملة وهي القواهر الأصول الأعلون ، ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات التى هي الفقر والاستغناء والقمر والحبة ومشاركاتها - لافتقار حصول الأنوار العقلية إلى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها ، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات ، وكذلك بمشاركة جهة الاستغناء معها ، وكذا بمشاركة جهة القمر معها ، وكذا بمشاركة جهة الحبة معها ، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات ذواتها الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره ، أعداد كثيرة لا تنحصر ، (١) .

من هذا النص يتضح أثر الجهات العقلية في عملية بناء الوجود ، فهناك جملة انعكاسات نورية متضاعفة تحصل بسبب هذه الجهات العقلية بالإضافة إلى حركتى المشاهدة والإشراف ، وما يصدر عنهما من أشعة انعكاسية متضاعفة . فباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة إلى ما فوقه ، يقع عليه شعاع ما فوقه لأن هذا الذى فوقه في درجة الغنى بالنسبة إليه ، فيفيض عليه شعاع منه ، وأما هذا الأخير أى الفقير

(١) حكمة الإشراف - مقالة ٣ - الفصل الأول ( اختلاف الجهات ، راجع إلى اختلاف القواهر الصادرة عنها في درجة النورية ) .



فباعتبار غناه بالنسبة إلى ما تحته يفيض على ما تحته شعاعاً ، أى أن النور المجرد أو العقل المجرد له اعتباران : اعتبار بالنسبة إلى النور المجرد الأعلى منه درجة ، واعتبار آخر بالنسبة إلى النور المجرد الأقل منه في المرتبة ، ولما كانت المرتبة في عالم المجردات النورانية تتعين بشدة النورية أو نقصها ، أو بمعنى آخر هذه الشدة تحدد مراتب الكمال والنقص في مراتب الوجود ، كان النور الأوسط أقل كمالاً مما هو أعلى منه مباشرة ، وأكثر كمالاً مما هو أقل منه مباشرة ، فهو إذن غنى وفقير على اعتبارين ، وكذلك كل نور مجرد له محبة إلى ما فوقه على اعتبار أن الكامل معشوق وأن الناقص في درجة الكمال متجه إلى حب الكامل ثم أن له قهراً على ما دونه في مرتبة الكمال ، فباعتبار محبته لما فوقه يصدر مما فوقه شعاع إليه ، وباعتبار قهره لما تحته يصدر منه شعاع إلى ما تحته ، وباعتبار محبة ما تحته له يصدر منه شعاع على ما تحته ، ويمكن تطبيق هذه الجهات على الأشعة المتعددة الفائضة على النور الواحد .

وبذلك تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفاتها .

## الفصل السادس

### المثل النورية في مذهب السهروردي

١ — تبين لنا من العرض السابق لسلسلة الانعكاسات والإشراقات النورية كيف يتركب الوجود ، أو كيف تقيم حركة الإشراق والمشاهدة بناء الوجود ، وسنرى حين الكلام عن البرازخ الظلمانية أو الأجسام ، كيف تصدر عن الموجودات النورية هيئات وأنوار لا حصر لها تتناقض شدتها النورية شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى مرحلة تنعدم فيها الصفة النورية التي تميزها ؛ هذه الوحدات الأخيرة هي البرازخ أو الأجسام ، وليس هناك حد فاصل يميز بين عالم النور وعالم الظلمة ، وليس هناك تفسير معقول لتضاؤل الشدة في النورية إلى درجة التلاشي في الوحدات الأخيرة ما دامت هذه الانعكاسات التي لا حصر لها يتوالى عن الأنوار الفائضة فتقويها . وسنعرض لهذا في موضع آخر .

٢ — أما هنا فيتعين علينا أن نبحث عن الصلة بين هذه الأنوار التي يقول بها شيخ الإشراق وبين مثل أفلاطون . نعرف أن المثل الأفلاطوني هو الحقيقة الكاملة المجردة وأن لها أفراداً في عالم الحس هم أشباح لا يمثلون الحقيقة بتمامها ، فهناك إذا عالمان : عالم الضرورة وهو عالم عقلي مثالي وهو الموجود حقا ، وعالم الإمكان وهو عالم الحس والأشباح ووجوده وهمي . فإلى أى حد تأثر المذهب الإشراقي الجديد بهذا التيار الروحي في الفلسفة اليونانية ؟ . رلسنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلفيقي يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول ، وقد اتضح مؤخراً ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامي .

ونجد أن السهروردي يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريباً على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية الأرسطية ، ثم نراه يتعرض للمشائين في إبطالهم المثل الأفلاطونية ؛ ففي المطارحات وكذلك في النلويحات وأيضاً في حكمة الإشراق وفي الهياكل يشايح أصحاب المثل ويسمونها المثل النورية . ويصرح علانية بأنه يعتنق مذهب أفلاطون في المثل .

٣ - وهو يهاجم المشائين لأنهم وعلى رأسهم أرسطو لم يتعمقوا المذهب وتعلقوا بظواهره فشنوا عليه حملة شعواء ، أما هو أي السهروردي فقد أجاد فهم المذهب ورتب الأدلة والحجج والبراهين للدفاع عنه . ودفاعه يتفرع على شقين :- (١) الشق الأول لإقناعي . (ب) الشق الثاني كشفي .

(١) أما عن الناحية الأولى فهو يورد ثلاثة أوجه :

١ - فيذكر في المطارحات أن القوى النباتية من الغذائية إلى النامية إلى المولدة لا يمكن أن تكون هي التي أوجدت النبات ، وليس للنبات نفس مجردة وكذلك القوى الحيوانية لا يمكن أن تتصرف بذاتها في الحيوان ، وليس فيه ذات مجردة ، فإذا لا بد وأن تكون هناك نفس مجردة تتصرف في النبات والحيوان وتصدر عنها هذه النظم والحركات العجيبة التي تحفظ في مجموعها حياة الكائن الحي ، بل لا بد أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها وأغیرها ويسمى تلك القوة المدبرة الأجسام النباتية وعقلا ، وهو من الطبقة العرضية ، التي هي أرباب الأصنام والظلمات (١) ، فإن قلت يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة ، قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن

(١) أرباب الأصنام والظلمات أي مثل الموجودات أو العناصر ، فالرب هنا بمعنى مثال ، والأصنام أي الأجسام الموجودة في عالمنا ، والظلمات هي البسائط المنصرفة كاتراب والماء . وأرباب الأصنام توجد في روح القدس أو العقل الفطال .

هذه التدابير العجيبة من تحول الأغذية إلى أعضاء تتشكل على حسب الجسم وإيست نفوسنا مركبة لتفعل بجزء وتترك بجزء آخر ،

٢ - وعن الوجه الثاني : ، أنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدت أنها غير واقعة بمجرد الاتفاقات ، وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن أن يحصل من الإنسان غير الإنسان والغرس غير الغرس والامر ليس كذلك ، بل كل نوع مستمر الثبات على نمط واحد . . . فالأمور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة فيجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ، ولا يعنون بالكل ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشراكة فيه ، إذ كيف يمكن أن يكون هذا معناه مع اعتراف أصحاب المثل بأنه قائم بذاته ، (١) ؛ فالمشاركة على رأي أفلاطون هي إمكان نشبه جزء من المادة بالمثال . ورب النوع وهو المثال يعنى بجميع أشخاص ذلك النوع وهو الحافظ لهم والمفيض عليهم فهو الكل والأصل والأشخاص هم الفروع .

٣ - الوجه الثالث - يقوم هذا الرد على أساس قاعدة الإمكان الأشرف التي أشرنا إليها في الفصل الأول ؛ ومقتضاها أن الناقص يفتقر في وجوده إلى الكامل ، وأننا إذا أثبتنا وجود الناقص فمن السهل إثبات وجود الكامل ؛ وقياساً على ذلك أننا إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الآخر فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين عالم النور أكل من النظام الذي بين عالم الظلام . ومن القواعد الإشراقية قاعدة الإمكان الأشرف ، وهي أن الممكن الآخر إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، فإن نور

الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهته الوحداية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف، فإن فرض موجوداً يستدعى جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار، وهو محال. والأنوار المجردة المدبرة في الإنسان برهنا على وجودها، والنور القاهر - أعني المجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات، فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولاً فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهي خارجة عن عالم الاتفاقات فلا مانع لها عما هو أكمل لها، ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الأنوار الشريفة - أشرف من النسب الظلمانية فتجب قبلها (١)، ويذكر في التلويحات أيضاً، وكان عند كثيرين من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قائمة - لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف وقالوا هذه الأنواع أصنامها، وهي رسم منها وظلالها، والحقائق الأصلية هي، وهذه مثل أفلاطون وبانفاهم للعقول كثرة وافرة (٢).

ويبقى الدواني (٣) شارحاً لهما كل ضوء أساطعاً على هذا الاتجاه عند السهروردي، فيذكر عن العقل الفعال حين الكلام عنه: أنه رب طلسم النوع الإنساني - وأن هذا هو رأى المصنف في كتيبه الأخرى - فإن الحكماء القدماء كأفلاطون وفيثاغورس وهرمس ذهبوا - على ما يعتقد - إلى أن لكل من الأفلاك والعناصر والبسائط رباً في عالم النور وهو عقل مدبر لذلك النوع يفيض عليه من نورته وما هذه الأشياء التي نراها ونحسها إلا ظلالاً لهيئات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية، والظاهر أن عالم النور هنا ما هو إلا عالم المثل

الأفلاطوني وأن الأرباب ما هي إلا المثل، وكلهم - أي العقول - أنوار مجردة إلهية أي هي لمع من أنوار ذاته تعالى (١).

(ب) - الناحية الكشفية: وعلى الرغم من هذه الأدلة التي سقناها والتي يحشدونها في حكمة الإشراف وفي غيره من الكتب الإشرافية فإنه وأنباعه من معنق المثالية الأفلاطونية لا يعتمدون على الحجج المنطقية في إثبات المثل بل هم يعتقدون أن المشاهدة وحدها تكفي.

وليس اعتقاد أفلاطون، وأصحاب المشاهدات - كفيثاغورس وأنباذ وقليس وهرمس - بناء على هذه الإقناعيات بل على أمر آخر. وقال أفلاطون: «إني رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية»، وهذه التي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم، «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات»، وبرزوا لله الواحد القهار (٢)، «وما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل، ما صرح به أفلاطون، وأصحابه (٣) أن النور المحض هو عالم العقل، وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهي (٤).

ويذكر في نص آخر (٥) «وذرات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها غيرهم ممن لا يشاهدها من أشياءهم، ولم يكن ذا مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر،

(١) الدواني في شرحه على الهياكل.

(٢) سورة إبراهيم آية ٤٩.

(٣) بروي فورفوربوس عن أفلاطون أنه جذب أربع مرات.

(٤) حكمة الإشراف فصل ١١ مقالة ثانية فقرة ١٧١.

(٥) حكمة الإشراف، فصل ١١ مقالة ٢.

(١) حكمة الإشراف - القسم الثاني - المقالة الثانية - الفصل الحادي عشر.

(٢) المورد الثاني التلويح الثالث.

(٣) شارح هياكل النور (مخطوط).



وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا، وأفلاطون، ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثا ذيمون وأنباذ وقليس كلهم يرون هذا الرأي، وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور، وحكي، وأفلاطون، عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا، وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهده في أرسادهم الروحانية، وصاحب هذه الأساطير كان شديد الذنب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها [ إلى طريقة المشائين ] وكان مصرا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه، ومن لم يصدق بهذا وتقنعه الحجة فعليه بالرياضيات وخدمة أصحاب المشاهدة فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات المملكونية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينارية ينابيع الحرة<sup>(١)</sup> والرأي التي أخبر عنها زرادشت ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها على ما قال. وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من المملوكوت وسموه «خرداد»، وما للأشجار سموه «مرداد»، وما للنار سموه «أرديهشت»، وهو العقل. وهي الأنوار التي أشار إليها أنباذ وقليس وغيره.

(١) هذا النص يبين إلى أي حد تأثرت الإمبرانية بالزرات الفارسي والهليني، وبعبارة أخرى المذهب الإمبراني إلى ناحية المشاهدة التي تؤلف الحكمة الدوقية في مقابل الحكمة البهائية المشائية. وهؤلاء الذين يذكرونهم السهروردي بالقول ضوئا كبيرا على مصادر مذهبه. وعبارة «الأضواء المينارية ينابيع الحرة...» تشير إلى تقسيم الكون في الأبتاق Avesta الكتاب المقدس عند الزرادشتيين، وهو يقسم الكون إلى طائفتين كبيرتين ميزباوا وجائيتبا (في الفهلوية منوك وجنيك) أي السماويات والأرضيات وهذه الإشعاع هو المنويوت وهو الذي يولد الحرة (النار المعقولة) التي فن بها زرادشت وألفظ خرا هو الصورة الفارسية للفظ «خفرته» ظهور ماهية النار التي تمثل إشعاع الملوك والحكمة في العبارة المزدكية. «راجع نيرج - المجلة الأسبوعية، إبريل وبونيو سنة ١٩٢٩».

وبتضمن هذا النص الأمور التالية:

أولا: أن إثبات وجود الأنوار المجردة أو المثل النورية لا يستند إلى الناحية البهائية وحدها، بل إلى عنصر آخر وهو المشاهدة الشخصية التي تتاح للواصلين الذين يحاولون أن يقصوا أخبارها على من لم يشاهدها - وإن عز على اللفظ أن يعبر عما هو فوق اللفظ والوصف. ويجد هؤلاء في الرمز متسعاً لما يذيعون، وقد اتبع هذا الطريق الرمزي أفلاطون وفيلون السكندري وأفلوطين وكثيرون غيرهم<sup>(١)</sup>.

ثانياً: والدليل الثاني على صحة نسبة الأنوار وإثبات وجودها هو مشاهدة الحكماء لها إذ أنه لا يعقل أن يكذب هؤلاء الحكماء وهم أساطين الحكمة.

ثالثاً: والأمر الثالث أننا ما دمنا نقبل رصد الأمور الفلكية ونصدقها فلماذا لا نقبل أقوال أساطين الحكمة؟ ويردّ على هذا بأن الأمور الفلكية تخضع للإدراك البصري أو عمليات رياضية يقينية.

### ٣ - المثل والكليات:

ولقد تعرض القائلون بالمثل لمبحث الكلي وهل هو معنى قائم في الذهن على ما يذهب التصوريون، أو أنه قائم في الأعيان على ما يقول به الواقعيون؟ أو أنه مجرد إشارة إلى الواقع، وأن لفظ الكلي لا يشير إلا إلى مجرد الاسم فقط كما يذهب الاسميون؟ وكان هذا المبحث مثار جدل طويل بين المثاليين والمشائين في العصور المتأخرة للفلسفة اليونانية. ويتدخل السهروردي في هذه المناقشات الدائرة حول المثل وهل هي قائمة في الأعيان أو في الأذهان ويرد على المشائين قائلاً (٢): «ولا تظن أن هؤلاء الكبار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو

(١) راجع دائرة معارف الدين والأخلاق - مادة Symbolism: الرمزية.

(٢) حكمة الإمبراني، فصل ١١، مقال ٢.

صورتها السكلية ، وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوز أن يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون موجودا بعينه في المادة ، ثم يكون شبيها واحدا بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى ؟ ، وهكذا يرد الاعتراض المشائي الأول وهو أن المثل وهي صور كلية - إن صح وجودها - فهي قائمة بذاتها ولا يمكن القول بأنها منبثقة في أفراد كثيرين إذ كيف يتعلق ما ليس بمادة بما هو مادي (١) .

وبستطرد فيقول : « ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنساني مثلا أوجد لأجل ما تحننه حتى يكون قابلا له بلا معنى ، فإنهم أشد الناس مباغاة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل ؛ فإنه لو كان كذا مذهبهم للزمهم أن يكون للمثال أيضا مثال آخر إلى غير نهاية » .

(١) في المطارحات المشرع الخامس - فصل ٩ يذكر :

«... ورب النوع وإن كان له عناية بالنوع على رأى الأندمين لبست عناية تعلق بحيث يصبر منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالقول عندهم تنقسم إلى الأمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول ، وإلى النوانى الذين هم أرباب الأنواع . والنفس الناطقة تنقسم إلى نفس دائمة العلاقة ، كنفس الفلك ، وإلى نفس غير دائمة العلاقة كنفس الإنسان . وربما سوا رب كل نوع باسم ذلك النوع ، ويسمونه « كل ذلك الشيء » ولا يعنون به الكل الذى نفس تصور معناه لا يمنع الحركة ، ولا أنا إذا علقنا السكلى فنعقولنا نفس ذلك الشيء الذى هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به السكلى . فنعقولنا نفس ذلك الشيء الذى هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به أنه ذات روحانية والنوع الجسماني ظاهرا وهو كصنم لها ، والنسب الجسمانية في النوع الجسماني إنما هي كظلال نسب روحانية وهيئات نورية في ذاته . ولما لم يصح له حفظ صنمه في شخص معين ضرورة الوقوع تحت السكون والفساد ، فيحفظه بشخص منتشر ، فهو كل معنى أنه « أم النوع » واسمته إلى الكل سواء بأنه صاحبه وممكلا لانه ، وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تنفاني . فإذا سمعت أنباذ وفليس وأغانا ذيمون وغيرها يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أوله رأس ورجلان وإذا وجدت هرمس يقول « إن ذاتا روحانية ألقت إلى المارف فقات لها ، من أنت فقات أنا طابعك النامة ، فلا تحمله على أنها مثلنا » .

وهذا هو الاعتراض الثانى الذى أشار إليه ورد عليه بأنه لا يجوز أن تكون المثل قد وجدت من أجل الأفراد التي تندرج تحتها ، لأن العالي لا يوجد من أجل السافل ؛ وهذه الفكرة الأفلاطونية قد استغلها أفلاطون كل الاستغلال في نظريته في الفيض .

وثالث الاعتراضات القول بأن المثل مركبة ، وذلك بقضى بأنها قابلة للانحلال في وقت ما . والرد على ذلك أنها ذرات بسيطة نورية على الرغم من أنه لا يمكن تصور الأفراد التي تندرج تحتها إلا على أنها كثرة مركبة . « ولا تظن بأنهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال إنه يلزم أن تنحل وقتا ما ، بل هي ذوات بسيطة نورية وإن لم تتصور أصنامها إلا مركبة » .

والاعتراض الرابع عن المماثلة ، وقد بين فيه أن المثال يتفق مع الممثل من وجه ويختلف عنه من وجه آخر ، وذلك ما سلم به المشاؤون عند تعرضهم لمشكلة المعاني والسكليات الذهنية وكيف أنها - وهي مجردة - مطابقة للأفراد في الأعيان ، وهذا هو معنى المشاركة الذى أشار إليه أفلاطون .

« ولبس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه - فالمثال يجب أن يخالف الممثل من وجه ويطابقه من آخر ، والمنازعون يسلمون ذلك - فإن المشائين سلموا أن الإنسانية للكثيرين وهي مثال ما في الأعيان مع أنها مجردة وما في الأعيان غير مجرد ، وهي غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان . ويشير السهروردي أيضا مشكلة التداخل بين المثل ؛ فكيف يمكن أن يتركب مثال الإنسانية من الحيوانية وكون الإنسان ذا نطق وذا رجلين (١) وهو يجب على ذلك بقوله :

(١) ويتكلم عن وحدة المثال ونكثه في المقالة الثانية فيبنى الكثرة والوحدة من المثال لاطباعه عليهما معا « إذا سموا في الأفلاك كرة كاية وأخرى جزئية لا يعنون به السكلى المشهور في المنطق فتعلم هكذا ، وأما الذى احتج به بعض الناس في إثبات المثل من أن الإنسانية بما هي إنسانية لبست بكثرة فهي واحدة ، كلام غير مستقيم ، فإن الإنسانية بما هي إنسانية لا تقضى الوحدة »

« إن كل شيء مستقل بوجوده له أمر يناسبه » ، ولكن يبقى الغموض والشك يحيطين بهذه المشكلة القائمة وهو ما لم يستطع أفلاطون نفسه أن يزيله على الرغم من أنه وصل في التحليل إلى حد إقامة مثل لأبسط الأشياء إلى أن أوجد مثلاً خاصة بالاشهر والأقدار .

(١) ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا السكون الشيء ذا رجلين بل كل شيء مستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس ، فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نورية من الأشعة ، وهيئات من المحبة واللذة والقهر وإذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم ، والصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل ، وقد يزيل هذا النص بعض الغموض الذي يحيط بالمشكلة ، ذلك أن السهروردي لم يسلك الطريق الذي اتبعه أفلاطون حين أغرق في التحليل وأقام مثلاً للدقيق من الأشياء ، بل إنه جعل للمثل أو الأنوار القاهرة كما يسميها هيئات نورية شعاعية وهيئات من اللذة والمحبة والقهر ، هذه الهيئات إذا فاضت وأشرقت على عالم الأجسام تألفت وتناسقت وحصل الشيء مع خصائصه المختلفة ، أي أن وحدة الشيء المادى وتناسقه يرجعان إلى فيض الهيئات النورية فهي التي تشارك في إقامة خصائصه وتجميعه

والسكرة بل هي مقولة عليهما جميعاً ، ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة فلا كانت الإنسانية مقولة على الكثيرين ، وليس إذا لم تنض الإنسانية السكرة بكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة ، بل تفيض السكرة اللاكثرة ، وعدم اقتضاء السكرة اللاكثرة ، ونفيض اقتضاء السكرة إنما هو لاقتضاء السكرة فيجوز صدفه مع لاقتضاء الوحدة ، ثم لا يفتج المطلوب . إذ الإنسانية الواحدة المقولة على السكل إنما هي في الذهن لا تحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى وما قبل إن الأشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب أن يكون أمراً كلياً دائماً بذاته ، بل لا يخفى أن بقول الباقي صورة في العقل وعند المبادئ ، ومثل هذه الأشياء إقناعية .

(١) حكمة الإشراق مقال ١١ ، فصل ٢ .

على نحو معين بحيث تحفظ عليه وحدته (١) .

ولكن يبقى أمر واحد ، وهو هل اتجاه هذه الأشعة إلى تحقيق وحدة الجسم المادى نتيجة للصدفة أم للضرورة المرسومة ؟ والأمر الثاني لا يمكن إقراره لأن العالي لا يوجد من أجل السافل حسب ما قرر أفلاطون وأفلوطين والسهروردي نفسه ، يبقى إذن أن هذا الفعل نتيجة للصدفة المحضة ، وهذا ما يشير إليه أفلاطون دائماً من أن عالم الأجسام أو الأشباح هو عالم الاتفاق والصدفة المحضة .

وبتم عرضة لمسألة الكليات فيذكر « أن في كلام المتقدمين تجوزات ، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات في الذهن ، ومعنى قولهم إن في عالم العقل إنساناً كلياً أي نوراً قاهراً فيه اختلاف أشعة متناسبة تكون ظله في الأعيان صورة الإنسان وهو كلي لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد ، وكأنه الكلي وهو الأصل ، وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، فإنهم معترفون بأن له ذاتاً متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاماً .

٤ — ولم يسلم موقف السهروردي من المثل الأفلاطونية من نقد تابعيه ونلامذته ، فهذا الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة والإشراق المتعصب للإشراقية كمذهب وطريقة يقول بعد أن أشار إلى موقفه (٢) : « هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة ، ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الإجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه

(١) هذه الهيئات النورية هي التي تمنح الشيء الصفات الثانوية : الشكل ، اللون ، الحجم ، الوزن الخ . . . Secondary qualities

(٢) الأسفار الأربعة ، ص ١٢٥ .



الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقي ماديا ، بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفراده .

من هذا النص يتضح أن الشيرازي لم يفهم موقف السهروردي من المثل الأفلاطونية فهما جيدا ، وذلك يرجع إلى غموض نصوص الشيخ الإشراقي بهذا الصدد ، فهو وإن كان يقصد حقا ما ذهب إليه أفلاطون من أن المثل هي نماذج الأفراد التي تندرج تحتها ، وأنها مثل للأنواع لا للأفراد كل على حدة ، إلا أن النوايا النصوص وغموضها بسبب العبارات التي يحشدها لإيضاح المذهب الإشراقي في ثانيا مذهب أفلاطون جعل استخلاص مذهبه في المثل صعبا إلى حد ما . ولما كان المثل الأفلاطوني ليس ماديا بل هو نموذج مجرد للنوع . والشيرازي نفسه يخطئ في عرض نظرية أفلاطون في المثل فيقول : « ولكن أفلاطون ، يرى أن الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع » . والحق أن أفلاطون لا يرى هذا الرأي إذ أن المثل ليس من نوع الأفراد إذا كان يقصد بهذا أن يكون المثل ماديا كالأفراد ، أما إذا قصد بلفظ ( النوع ) النوع المنطقي ، Species أي أن يكون المثل نموذجا مجردا للأفراد التي تندرج تحتها فهذا صحيح ، وهذه الأفراد المادية هي أشباح وظلال للمثال ، وأنها تختلف عن هذا المثال من حيث المادية والبعيد عن التجرد ، فليس المثال إذن واحدا مجردا من أفراد النوع وباقي الأفراد مادية ، أو أن المثال المجرد يمثل كل فرد على حدة من الأفراد المادية . بل هو يمثل النوع الذي تندرج تحتها الأفراد المادية كما أشرنا (١) .

(١) المطارحات ، الفصل الخامس المشرع التاسع .

« ... يجب أن يكون لكل نوع من أنواع النبات شيء واحد مدرك مجرد عن المادة معين في حقه ، ويسمونه صاحب النوع القاي . . . والحيوانات أصحاب أنواع ونفوس حيوانية أيضا وبالإسان صاحب نوع وهو عقله القياس عليه ، وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، »

أما تسمية الإشراقيين المثال (١) رب النوع فهي تشير إلى أن هذه المثل نماذج لأفراد الأنواع . يقول (٢) فصاب باشي زاده : ويسمونه أي المثال رب النوع عند الإشراقيين وبالطباع التامة عند المشائين ، ويعبر عنه في لسان الشرع الشريف بملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار . وقال بعض من الإشراقيين : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد لها هيئات نورية إذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته ، والسكر مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه .

وهذا النص أفلاطوني النزعة يوجب نظرية أفلاطون في المثال إيجازا صحيحا . وبمفسر موقف الإشراقيين الحقيقي من المثل وكيف أنهم قبلوها عن حقيقة وافتناع . ومن هذا يتبين أن نقد موقف السهروردي لا أساس له من الصحة ،

— فصاب نوعه أيضا أقوى وأشرف . . . وصاحب النوع عنابته بجميع أبدان نوعه . . . والفرس كانوا أشد مبالغة في أرباب الأنواع حتى أن النبتة التي يسمونها « هوم » التي تدخل في أوضاع نواحيهم يقدمون صاحب نوعها ويسمونه « هوم إيزاد » وكذا لجميع الأنواع ، ومرمس وأغاناذبعون وأفلاطون لا يذكرون الحجة على إنباتها ، بل يدعون فيها المشاهدة ، وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم ، وإذا كان المشاؤون في عالم الهيبة لا يناظرون بطليموس وغيره حتى أن أرسطو يقول على أرصاد بابل ، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلهم ادعوا المشاهدة في هذه الأشياء فالرصد كالرصد والأخبار كالأخبار ، ونأتي التوصل بالرصد الجسماني كأتى التوصل بالرصد الروحاني » .

« ... ولا يقول المحققون منهم إن لكل عرض من الأعراض صاحب نوع قائما بل الأنواع الجوهرية ، .. ولا يقولون إن أصحاب الأنواع إنما حصلت لبيكونوا مثلا لما تحتها وكعقاب ، فإن عندهم الأنواع الجسمانية أصنام وظلال لها ولا نسبة بينها في الشرف . . » .

(١) رب النوع ، يذكر الشيرازي أن هذه التسمية نقلها الإشراقيون عن أفلاطون ، والواقع أنهم تأثروا بالفرس في هذه التسمية كما أشار الشيرازي نفسه إلى ذلك في النصوص التي أوردناها .

(٢) فصاب باشي زاده ، رسالة في المثل الأفلاطونية ، والمثل المعاني ٩٤ م مجاميع ، مخطوط دار الكتب ( القاهرة ) .

إلا أن هناك بعض التفاصيل الدقيقة في طريقة فهم السهروردي المذهب ونظميته في نظرية الفيض ، ذلك أن الشيخ الإشراقي كان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة أيضاً ، وأفلوطين يعتقد أن الأجسام تكونت من الأشعة الخامدة بعد ذوبها ، وهكذا يروي السهروردي - وفي هذا الموقف ابتعاد بعض الشيء عن الموقف الأفلاطوني الأساسي في طريقة العرض فقط - ذلك أن اعتبار تكوين الأجسام من الأشعة الخامدة لا يقيم فاصلاً حقيقياً بين العالم العقلي والعالم الحسي . أما عند أفلاطون فهناك فصل تام بين العالمين ، والواقع أن التمييز موجود فعلاً بين العالمين عند السهروردي وأفلوطين ، ويبدو واضحاً لو ألقينا جانباً ذلك التعبير الرمزي الذي يشير إلى وجود الأجسام من الأشعة الخامدة ، فالأشعة الخامدة هي الظلام أي أنها لا نستحق أن نسمى وأشعة ، أبداً ، والظلام هو بمثابة اللاوجود للنور ، وعلى ذلك نصبح الأجسام لا وجوداً من حيث الخفيفة بالنسبة للعقول النورانية أو المثل الأفلاطونية بمعنى آخر ، وإذا فلبس هناك اختلاف جوهري بين الموقفين مهما قيل عن موقف السهروردي من أنه يؤكد وجود الأجسام بإقاضة الهيئات النورية عليها ، ولا يمكن من ناحية أخرى أن نسلم بأن الأشعة الروحية تدبل وتتحول إلى ظلام فالوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجوداً أبداً ، مهما عرض السهروردي أو أفلوطين لما يشير إلى ذلك في انصوصهما ، فإن كلا منهما يستعمل الأسلوب الرمزي ولا يمكن أن بسلم أحدهما بما يناقض مذهبه بأي حال . وقد استشهد البعض بنصوص السهروردي ندل - في اعتبارهم - على اعترافه بوجود الأجسام اعترافاً يحيد بمذهبه عن المثالية الأفلاطونية ، وخصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والجسد (١) ولكن هذه النصوص لا تخرج عما

(١) حكمة الإشراقي مقالة رابعة « النور الإسمي لما رأى ضوء - مراجع البدن تعاق به وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه ، فالنور الإسمي لم يكن مكانياً ولا ذا جهة إلا أن الظلمات التي في صميمه أي القوى البدنية مطبوعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها فروطاً له » .

قصد إليه السهروردي حينما وضع مذهبه في الإشراق .

هـ - الطباع النامة : والسهروردي يطلق على المثل الأفلاطونية أيضاً اسماً آخر وهو الطباع النامة ، وهذا اللفظ ليس إشراقياً خالصاً إذ أن أحد مؤرخي الإشراقية يرجعه إلى المشائين ، يقول قصاب باشي زاده (١) :-

« ويسمونه [ أي المثل ] رب النوع عند الإشراقيين وبالطباع النامة عند المشائين ، . والمقصود من هذا الاصطلاح هو أن هذه المثل أو العقول على رأى المشائين الإسلاميين هي طبائع بسيطة نامة تعتبر كأصول أو كنهائج للوجودات ، . وبذكر في المطارحات (٢) « أنه قد أقيمت إلى هرمس رؤيا ذكر فيها « أن ذاتا روحانية ألفت إلى [ أي إلى هرمس ] المعارف فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك النامة ، .

وقد جاء في نص من كتاب منسوب (٣) خطأ لهرمس « أنا في آت في منامي بأحسن صورة . . . قلت له : ومن أنت ؟ قال طباعك النامة . فإن أردت أن تراني فادعني باسمي قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟ واستطرد قائلاً : « فكان الحكماء يتعاهدون [ يتعاهدون ] ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين لجلالاً لطباعهم النامة . . . قال أرسططاليس : « إن لكل واحد من الحكماء قوة وتأيد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة . . . ولكل ملك قوة وتأيد من ملك عال رفيع يتصل وصله بنجم ملكه العالي . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم في عملهم وحكمتهم ويقومون بتدبير أعمالهم ، وقد جاء في كتاب

(١) راجع رسالة في أحوال الإشراقيين ، قصاب باشي زاده .

(٢) نشرة هنري كوربان لمجموعة الرسائل المينافريقية ج ١ ص ٦٤ استانبول سنة ١٩٤٦

(٣) - يسمى الاستطماخس .

التقديسات (١) ذكر دعوة للطباع التامة دأيم السيد الرئيس والمملك القديس والروحاني النفيس أنت الأب الروحاني والوالد المعنوي اللابس من الأنوار الإلهية أسماها ، الواقف من درجات الكمال في أعلاها . أسألك بالذي منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الغيظ الجسيم ألا ما تجليت لي في أحسن المظاهر وأريتنى نور وجهك الباهر وتوسطت لي عند إله الآلهة بإفاضة نور الأسرار ، ورفعت عن قلبي ظلمات الاستار بحقه عليك ومكاته لديك .

ونرى من جملة هذه النصوص أن السهروردي وأتباع مدرسته يوردون تسمية جديدة وهي « الطباع النامة » ، وأن هذه التسمية لم ترد في كتب السهروردي الرئيسية وأنها إذا قارنا بين هذه النصوص والنص الذي يورده في الهياكل (٢) فسنرى تشابها أساسيا بين النصين فالطباع التامة هي العقل الفعال أو هي روح القدس في كتاب الهياكل ، وربما أراد الإشراقيون « باطباع التامة » المثال النوراني المعرض المكلف بأنواع الجرمي أو الإنساني فيكون العقل الفعال أو رب النوع الإنساني « طباعا تاما » بالنسبة للإنسان

٦ — المثال المعلقة : عرضنا للكلام عن المثال الأفلاطونية ووضعها في المذهب الإشراقي ، غير أن هناك نوعا آخر من المثال يسميه الإشراقيون « بالمثال المعلقة » ، وهي موجودات وسط بين عالم المثال أو عالم الأنوار العقلية ، وعالم الموجودات الحسية ، ويتعين علينا أن نحدد مركزها ووضعها الأنطولوجي في سلسلة الموجودات النورانية والظلمانية . يذكر أحد الإشراقيين عنها (٣)

(١) كوربان - من محاضرة بالفارسية بعنوان روابط حكمة لإشراق وفلسفة إيران باستان من ٥٧ طهران سنة ١٩٤٦ .

(٢) « ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب عالم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات للعالمية والعملية روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال » . هياكل النور ص ٦٥ - تحقيق المؤلف سنة ١٩٥٧ ( السلسلة الإشراقية ) .

(٣) قصاب باشي زاده ، رسالة في المثال الأفلاطونية والمثال المعلقة ص ٥٩ م مجاميع مخطوط دار الكتب ( القاهرة ) .

« وأما المثال المعلقة فواسطة كالمراة بين عالم المحسوس والمعتقول ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفلى تحتها ، وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والروائح مثال قائم بذاته ، فإن جميع [ ما ] يرى في المنام أو يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الأمراض ، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدرية التي لا تحقق لها في عالم الحس ، كلها من عالم المثال ، . . . وفيها مدن ومن جملة تلك المدن جابلق وجايرص وهورفلياء ذات العجائب . ونقل علامة الشيرازي في شرحه على حكمة الإشراق حد يثا عن النبي ﷺ : « ألا إن جابلق وجايرص من عالم عناصر المثال وهورفلياء من عالم أفلاك المثال ، والفرق بينهما أن المثال المعلقة ليست مثل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة ، منها ظلمانية ومنها نورانية ، وأما مثل أفلاطون فهي نورية من عالم العقل تتعلق بجميع أبدان النوع مدبرة له ، ولا تتألم بخلاف النفس الناطقة » .

ويتضح من هذه النصوص أن المثال المعلقة موجودات وسط بين المثال النورية والموجودات الحسية ، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثال .

وعرض السهروردي لنظريته في المثال المعلقة في « حكمة الإشراق » ، فيقسم النفوس إلى : كاملين ومتوسطين وأشقياء : وهناك متوسطون في العلم والعمل ، وكاملون في العلم ناقصون في العلم ، وكاملون في العلم ناقصون في العمل . وأفراد هذه الطائفة الأخيرة من النفوس قد يتخلصون إلى عالم المثال المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلكية وتكون لهم في هذه الحالة القدرة على استحضار الأطعمة ، والصور المليحة ، والسماع الطيب وغير ذلك . ويبقون في هذا المقام ، أي في عالم المثال المعلقة ، طالما لم تستكمل نفوسهم بالحكمة النظرية ، وينتقلون من فلك إلى آخر حتى يصلوا إلى عالم النور المحض . وأما الأشقياء فإنهم يبقون في دار الشقاء والعذاب . « وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم



جشياً وأصبحوا في ديارهم جاهلين - سواء كان النقل حقاً أو باطلاً فإن الحجج على طرفي النقيض فيه وإبطاله ضعيفة - (١)، إذا تخلصوا عن الصياصى البرزخية يكون لها ظلال من الصور المتعلقة على حسب أخلاقها ، . أى أن هؤلاء الأشقياء يظنون معلقين في مقام المثل المتعلقة ، تتجاذبهم الصور التناسخية المختلفة إلى أن يتطهروا من ذنوبهم ، وهذه الصور المتعلقة التى ينعم فيها المتوسطون ويشقى فيها الأشرار لا تساوى في الدرجة مثل أفلاطون . والصور المتعلقة ليست مثل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ؛ بل هى مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء ومستنيرة للسعداء ، وهذه الصور المستنيرة هى الصور الحسية التى يتلذذ بها المؤمنون كما وعدم الكتاب المقدس ، من حور عين إلى غلمان بيض مرد وجنات ونعيم .

ويقرر شارح حكمة الإشراق أن أفلاطون ، وسقراط وفيثاغورس قالوا بالمثل المتعلقة إلى جانب المثل النورية العقلية ، وهم يطلقون على المثل المتعلقة اسم المثل الخيالية المتعلقة لا فى محل ، ومظهرها البرازخ العلوية ، وأنها جوابر مفارقة المواد ثابتة فى الفكر والتخيل النفسى أى بمعنى أنها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الأعيان لا فى محل .

٧ - وإذن فنحن أمام وضع جديد فيما يختص بترتيب العوالم والموجودات ، فما هو الوضع المذهبي للمثل المتعلقة ؟

يعرض الإشراقيون تقسيماً جديداً للعالم ، فالعالم عالمان :

١ - عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية ، وإلى عالم العقول .

٢ - وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية وهى عالم الأفلاك والعناصر والصور الشبحية وهى المثل المعلق . ولا يمكن إدراك المثل المتعلقة بالحواس

الظاهرة لأنها لا تنعكس على مرآيا ، . ثم أنها ليس لها محل فى هذا العالم ، ولما كانت لها مظهراً فيه وقد تظهر على شكل جن كما يقول السهروردى : ولما كانت الصياصى المتعلقة ليست فى سرايا وغيرها وليس لها محل ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تنتقل فى مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين ، وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند (من مدن شيروان) وفوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج (من مدن أذربيجان) أنهم شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أن أكثر أهل المدينة كانوا يرونهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم وليس ذلك مرة أو مرتين ، بل فى كل وقت يظهرون ولا تصل إليهم أيدي الناس ، وقد جرب من أمور أخرى (وجود) صياصى غير ملبوسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، بل تكاد يتدرع بجميع البدن ، وتقاوم البدن وتصارع الناس (١) . . .

وينتقل من إقراره لوجود الجن والشياطين ، وما كان شائعاً لدى العامة من الاعتقاد بوجود الأشباح تلك التى يقول عنها إنها لا تنسم باطباع الحسى ، ومع ذلك فهى تفرض وجودها على البدن ، ينتقل من ذلك إلى التسليم بفكرة العوالم الأربعة . التى ذكر الشيرازى أنها ترجع للحكماء الكبار أفلاطون ، وسقراط ، وهو لا يقر وجود هذه العوالم بالاستدلال ولكنه يشبها بالمشاهدة خلال تجاربه السوقية فيقول : . وفى نفس تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة : ( الأول ) أنوار القاهرة . ( والثانى ) أنوار مدبرة ( الإنسانية والفلسفية ) . ( والثالث ) برزخيات [ الأفلاك والعناصر أى عالم الأجسام ] ( والرابع ) صور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب الأشقياء واللذة للسعداء . (٢) ، ورابع العوالم هذا هو عالم الخيال أى عالم المثل المتعلقة وهو عالم عظيم

(١) حكمة إشرافية - المقالة الخامسة - الفصل الثالث ص ٥١٢ طبعة طهران .

(٢) حكمة إشرافية ص ٥١٥

(١) راجع الفصل الخامس بالتناسخ فيما بعد .

الفسحة غير متناه ، به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ومركبات ومعادن ونبات وحيوان وإنسان وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوساً غير النفوس التي كانت في عالم الأجسام ، وذلك على حسب مركزها بين السعداء أم بين الأشقياء .

وهذا العالم الخيالي قد أتى ضوءاً على مشكلة التناسخ ، وقدم لنا طريقاً مرسوماً لإقرارها وقبولها ، وذلك أن النفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة . وتتخذ أجساماً أخرى من أجسام الحيوان فتشقى بها وتنال عقابها وهكذا إلى أن تنطهر (١) وفي هذا العالم توجد الجنة والنار المشار إليهما في القرآن ، وكذلك يتعلق به المعاد الجسماني على ما ورد في الشرائع المنزلة .

وعالم المثل المعلقة أيضاً هو مصدر الأحلام ، فإن مظاهرها الحسية التي تترأى للنائم تأتي منه ، وقد تحصل من هذه المثل المعلقة الحاصلة [ أخرى ] جديدة . وتبطل كالمرايا والتخيلات ، وقد تخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين ، (٢)

ويمكن أن نجد أساس هذا الموقف في تفسير الفارابي للنبوة وفي نظرية الأحلام عند ابن سينا . ويتعلق بهذا العالم أيضاً ظهور الأشباح الحسية التي تعبر عن مقاصد أو صور إلهية وذلك كما أدرك موسى بن عمران الله في الطور ، وكما أدرك النبي جبريل لما ظهر في صورة دحية الكلبي ، أي أنه يصح أن يكون مظهراً لنور الأنوار والعقول .

وكما ذكرنا تتحقق جميع مواعيد النبوة من الجنة والنار والمعاد الجسماني ، وقد يحصل من طبقة المتوسطين المتصلين بعالم المثل المعلقة طبقات من الملائكة ،

(١) راجع الفصل الخاص بالتناسخ .

(٢) حكمة الإنشراق ص ١٨٥ .

ذلك لأن الملائكة أقل في الدرجة من النفوس الكاملة في الحكمتين النظرية والعملية ، أي أنه يضع النفس الإنسانية الكاملة المتجردة في منزلة أعلى من منزلة الملائكة ، وفي هذا يتأثر بنظرية الإنسان الكامل (١) .

د وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها أعلى من عالم الملائكة . (٢)

هذه صورة مبسطة لمشكلة المثل المعلقة كما يعرضها السهروردي ولا شك أنها خطيرة من حيث وضعها الوجودي ، والملاحظ على تقسيمه الرباعي للعالم الذي أورد فيه عالم المثل المعلقة أنه لم يورد القسم الرابع في كتبه الأخرى كالتلويحات والهياكل . يقول في كتابه الأخير : « أعلم أن العوالم ثلاثة ، عالم تسميه العلماء عالم العقل . . . وعالم النفس . . . وعالم الجرم . . . وهو ينقسم إلى أثري وعنصري . » (٣)

وهو لا يتكلم عن عالم المثل المعلقة إلا في حكمة الإنشراق ، ولا شك أن المشاكل التي عرض لها في هذا المؤلف تتطلب أن يقرر وجود عالم رابع لكي يستطيع أن يجد فيه الحلول لها . وهناك دوافع أخرى أدت به إلى إبراز هذا العالم وهو شعور ديني بضرورة تضمين مذهبه تفسيراً لما ورد في القرآن من شواهد حسية عن الجنة والنار والبعث الجسماني والجن والشياطين والملائكة ومواعيد النبوة ، وظهور الروحانيات على صور حسية ، وكانت هذه المسائل ترجع إلى عقل فلك القمر عند المشائين ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الوضع القلق المنهات عالم المثل المعلقة نتيجة لشعور ديني صادق ، ذلك لأن هذه المثل

(١) راجع الجيلي : « الإنسان الكامل » .

(٢) حكمة الإنشراق ص ١٨٥ .

(٣) هياكل النور ، خاتمة الفصل الرابع من الهياكل الرابع ص ٦٤ ( السلسلة الإشرافية )

لا يمكن أن تفسر تفسيراً أنطولوجياً معقولاً فهي في مركز وسط بين المثل النورية والأجسام، ثم هي لا تنصف بصفات الأجسام الكاملة من حيث خضوعها للحواس الخمس، ولا بمظاهر الأنوار الكاملة أو الممثل العقلية من حيث إشرافاتها الدائمة، وربما أراد بهذا الوضع بجمالة لأهل السنة في عصره الذين اشتدوا عليه حبث كان العصر يموج بالاعداء الآراء الباطنية والشيعة المخالفة لمذهب الدولة الأيوبية الرسمي وهو المذهب السني.

وربما أيضاً أراد أن يفسر مشكلة التماسخ فوضع هذا العالم لكي تتحرر فيه نفوس الصالحين وتشقى نفوس الأشقياء. ولكن كيف نفسر قوله إن صور الكواكب والعناصر التي في عالم المثل المعلقة لا تشبه الصور الجسمية، وهي أيضاً ليست عقلية وهذا قد يفضى بنا إلى القول بأن هذا العالم الجديد وهمي تماماً.

وقد يكون الدافع للإشراقين على قبول هذا العالم شعور عميق بالفصل التام بين عالمي النور والظلمة، وعالم كهذله مركز وسط بينهما يؤدي إلى التدرج بين العالمين ولو أن وجوده لا يوضح تماماً أين تنتهي الضرورة ومتى يبدأ الإمكان؟ أو كيف يصبح النور المتلاشي ظلاماً؟ وحتى إذا صح هذا الرأي فإن هذا العالم الجديد لا يحل هذه المشكلة، وقد يكون الإشراقيون قد شعروا بضرورة إيجاد عالم أوسط يرتقى إليه المتوسطون من الزهاد توقياً من الطفرة وهو يصرح بهذا. ويقرر أن وجود هذا العالم هو نتيجة لتجارب صوفية كان قد عاينها، وحقيقة الأمر أنه يلحق بهذا العالم بعض الوظائف التي ألحقها المشاؤون الإسلاميون بالعقل العاشر أو عقل فلك القمر وخصوصاً في اتصال الخيلة الإنسانية به.

## الباب الثالث

### في المادة

المادة والأجسام	الفصل الأول
الصورة والهيولى	الفصل الثاني
في أحكام البرازخ	الفصل الثالث
نقسيم البرازخ وهيئاتها	الفصل الرابع
الزمان والحركة	الفصل الخامس

### الفصل الأول

تسكلمنا في الفصول السابقة عن النور، وعرضنا بالتفصيل تركيب العالم النوراني وإشراقاته المتعددة ونريد الآن أن نعرض لعالم الظلام ونرى كيف يصدر الظلام عن النور.

الاشعة النورانية تستمر في الإشراق إلى أبعد مدى وتتألف منها أنوار طولية وعرضية وتترتب من العرضية منها أرباب الأنواع المادية؛ فكيف يمكن أن يصدر الظلام عن النور وأن تنهى الموجودات النورانية إلى موجودات ظلمانية؟ الجواهر النورانية تتناقص شدتها النورية أي نصبح أقل من حيث الكمال العقلي فتقترب ويبدأ من عالم الظلام كمثل السراج الذي يذبل ضوءه شيئاً فشيئاً. يتراقص للعيان في خفواته حتى تنطفئ شعلته ويغمره الظلام، فكذلك الجوهر النوراني والاشعة النورانية إذ أنها تتخلف عنها المادة في نهاية مراحلها النورية. ولا نعطينا النصوص السهروردية تفسيراً مقنعاً لصدور الظلام عن النور،



فمذاهب الفيض (١) تعجز عن أن تقيم برهاناً على صحة صدور الممكن عن الضروري ، ثم أنه فيما يختص بمذهب الإشراق لا نستطيع أن نفسر تماهي الأنوار إلى الظلمة أى العدم ، مادامنا قد هيأنا لها كل هذه الإشراقات والانعكاسات ثم مادام أصحاب مذهب الإشراق يفرقون بين الأنوار العقلية الفائضة والأنوار الحسية من حيث الطبيعة . وليس من طبيعة المعقول أن يتناقص في الوجود حتى ينلاشى . وحتى لو افترضنا صحة هذا القول وأنه من الممكن أن ينتج الظلام عن النور ، فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطي أى عدم النور فيما يمكن له التنور ، أى أنه لا وجود نسبي (٢) (لا وجود ما من شأنه أن يوجد) فهو نقيض النور المنطقي أى أنه لا وجود مطلق ، وليس الظلام على حد تعبيره مبدأ مساوفاً للنور في الوجود على ما قرر زرادشت من أن النور والظلام مبدأان للخير والشر يصطرعان والغلبة لعالم النور .

#### صدور الظلام :

يصدر من نور الأنوار النور الأقرب وليس في هذا النور كثرة لاقتضاء ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك لا يصدر عنه برزخ أى جوهر غاسق ، لأن ذلك معناه توقف سلسلة الفيض ، لأن النور لا يصدر عن الظلام ، وليس الإشراق من طبيعة البرازخ . وإذن كيف نفسر وجود هذه البرازخ ؟

(١) المذاهب التي تقرر وجود عالم للمادة في نهاية القبوضات .

(٢) فرق ما بين وصف الظلام بأنه عدم النور أو أنه نقيض النور ، ففي الحالة الأولى يبقى هناك أساس (Ground) لإمكان وجود الظلام على أنه حالة ينعدم فيها النور فقط بضعفه ولكنه يصبح من ناحية أخرى حالة وجودية كأن نقول الجفاف عدم المطر فالجفاف عدم المطر ولكنه من ناحية أخرى حالة وجودية هي الجفاف بالنسبة للأرض والزرع .

يقرر أن (١) للنور الأقرب اعتبارين : فقرر في نفسه لإمكانه بالنسبة إلى نور الأنوار ، ثم غنى بالاول لوجوبه به . أى أن هذا النور الأقرب وهو الصادر الاول عن نور الأنوار يتخذ موقفين : الموقف الاول بالنسبة إلى الواحد والموقف الثاني بالنسبة إلى ذاته فهو بالنسبة إلى كمال الواحد ناقص - والنقص هو الفقر وهذه جهة عقلية تساوى الإمكان - وبالنسبة إلى وجوبه بالاول فهو في غنى أى في كمال ، لفيض الاول الدائم عليه من نوريته . والغنى هنا مساو للضرورة ومعنى هذا أن للصادر الاول جهتي إمكان ووجوب أو ضرورة (٢) .

الوجوب : أما أن الصادر الاول يكون ذا غنى لوجوبه بالاول فهذا ما تقتضيه طبيعة ترتيب الأنوار في عالم ضروري لا محل فيه للإمكان ، ولذلك فإن مبدأ الوجوب أو الضرورة مبدأ سليم استطاع الفيلسوف أن يستغله استغلالاً موفقاً في تشييد دعائم الوجود إذ الصادر الاول يصدر عنه ثان والثاني ثالث والثالث رابع وهذا حسب مبدأ الوجوب أى غنى الاول بنور الأنوار والثاني بالاول والثالث بالثاني .

الإمكان : وإذا كان مبدأ الوجوب أو الضرورة مقبولا في مذهب نكتمته الضرورة وتواف بين أركانه ، فالإمكان بعد غامضاً ولا محل له في تشييد الوجود إلا في غير الدائم الأزل من الموجودات ، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعطي تفسيراً واضحاً للفكرة التي تقول بأن تعقل النور المجرد افقره بنتج عنه هيئة ظلمانية إذ كيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضروري والصادر هنا ضروري على ما ذهب إليه أصحاب مذهب الفيض ، وهل تنسق فكرة

(١) برزخ - البرزخ لغة هو الحد الفاصل أو الشيء الذي يحجب بين شيئين ، أى ما هو جسم ويمكن الإشارة إليه إشارة حسية ، وهو ظلمة محضة وليس لإمكاننا بالمعنى الأرسطي أى نورا بالقوة ، والمعنى الآخر للبرزخ أنه الحد الفاصل بين العالم الأرضي والعالم السماوي .

الإشراق الضروري مع الإمكان ؟ إن التفسير الوحيد الذي يعطيه لنا السهروردي هو أن «النور الآتم يقهر النور الأنقص» ، فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه ، وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظلّه والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره ، واسمنا نعى بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته ههنا (١) .

ويورد في موضع آخر (٢) : «وإذ لا يصدر من الحق الأول إلا واحد فإن استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي إلى الجسم أبداً ولا يوجد ، واسكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد . وأيضاً لا تصدر كلها عن عقل واحد ...» ، «أخيراً إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول ، وبالعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول يقتضي أمراً أشرف وهو عقل آخر ، وتعقله لإمكانه من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى ، إذ الإمكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ، ثم من الثاني بالتثليث عقلاً وفلك الثوابت ونفساً ، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا ، إلى أن تتم الأفلاك التسعة ، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها ، وباعتبار نسبة الوجود إلى المبدأ نفوسنا الناطقة ، وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية .

وفي نص آخر في الهياكل يذكر «النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ،

وهو منتهى الممكنات وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالأول فيقتضي لنفسه إلى الأول ومشاهدة جلاله ، جوهرًا قدسيًا آخر ، وينظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلكية وعنصرية . (١)

لقد اتضح لنا من هذه النصوص كيف ينتهي النور إلى الظلام ، وكيف تنشأ المادة عن العقل والتغير عن الثبات فيوجد إلى جانب سلسلة الموجودات النورية سلسلة من الموجودات الظلمانية أو المادية ، تتكون في أعلى مراتبها الأفلاك والأجرام السماوية وهي الصادرة عن ظلام العقول العليا ، وهذا موقف يعوزه البرهان والمنطق ، واسكنه من ناحية أخرى يتخذ من الواقع الحسي دعامة قوية . فالسهروردي يقرر في مواضع كثيرة من حكمة الإشراق والتلويحات (٢) : «والهياكل أن استمرار الفيض النوراني لا يؤدي إلى إيجاد الأجسام ولذلك فهو يقبل فكرة صدور المادة الأفلوطينية وبقيمها على فكرة الإمكان كما بينا ، ويمكن ترتيب هذه القضايا على النحو التالي .

استمرار الفيض النوراني لا يؤدي إلى الجسم ، ولكن الجسم موجود ، ولما كان الفيض هو الذي يشيد الوجود إذن يجب أن يتضمن الفيض النوراني إشارة إلى التكوين المادي .

وإذن فوجود الجسم ناشئ عما تقرر القضية التي تشير إلى المحسوس المشاهد ، وعلى ذلك فالنتيجة أنه يجب أن يتضمن الفيض ناحية تشير إلى صدور المادة ، أي أن المشكلة قد بدأت من وجود واقع حسي يراد تبريره وتفسير اتصاله بالترتيب الوجودي ، فأمامنا هذا الإلزام أي أن علينا أن نقدم إيضاحاً عن عالم

(١) الهيكل الرابع ، الفصل الثالث من ٦٣ .

(٢) التلويحات ، التلويح الثاني (أوردنا النص) .

(١) حكمة الإشراق ص ٣٣٥

(٢) التلويحات ، التلويح الثاني .

الأجرام موجود بالفعل ، وهذا هو التبرير الوحيد الذى يقدمه أصحاب مذهب الفيض ، يرتبون فيه صدور المادة عن المعقول . والرأى فى ذاته لا يخضع لمنطق أوبرهان إذ لا يعقل صدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما فى ترتيب الموجودات . وقد يثير هذا الموقف تساؤلا آخر وهو هل يؤدي بنا النقص فى شدة النورية (١) واعتبار فقر الجوهر النوراني بالنسبة إلى ما فوقه ، هل يؤدي بنا ذلك إلى تقرير وجود الأجسام ؟ الواقع أن لا ، لأن اعتبار النقص فى الكمال أو النورية ينظم سلسلة الموجودات بأسرها فى حركة نازلة . وأمر آخر وهو أن اعتبار الفقر فى ذاته أو الاحتياج للغير لا يؤدي بالمحتاج أو المستفيد إلى أن يصدر عنه ما هو من غير طبيعته وحتى هو لا يملك أن يصدر عنه ما يناهى طبيعته ، فالشئ ذو الطبيعة المعينة لا يصدر عنه ما هو مبين لهذه الطبيعة ، ولكننا هنا بصدد موقف تتحكم فيه ثنائية (٢) الروح والمادة أو النور والظلام ، ويشيد الظلام فيه قسما من الموجودات الواقعية الحسية ، فهل يؤدي بنا هذا إلى الجمع بين المتناقضين (الظلام والنور) فى فكرة الوجود ؟ وهل يقترب الموقف الإشراقي فى هذه النقطة من فكرة المطلق عند هيجل وكيف أنه يجمع بين المتناقضين ؟ وكذلك فكرة الحقيقة عند برادلى ، وكيف أنها تبدو فى الظاهر متألفة وحينما نحلل فكرتها نجد أنها تجمع بين المتناقضات (٣) .

ويبدو أن فكرة صدور المادة عند السهروردى ترجع إلى ابن سينا ثم إلى أفلوطين ، ذلك لأن أفلوطين يقول بالمبادئ الثلاثة : العقل والنفس والجسد

(١) التلويحات ، التلويح الثانى (أوردنا النص) .

(٢) فى الهيكل الخامس ص ٧٧ يشير إلى هذا المعنى وأن الجوهر ننظمه قسمة ثنائية فهناك الجوهر النوراني والجوهر الجسمى .

(٣) راجع برادلى : المظهر والحقيقة وراجع أيضاً إقبال : « تطور الفلسفة عند الفرس »

(Triad) والعقل السكى والنفس السكية والفلك المحيط . ووجود المادة فى المذهب الأفلوطينى يرجع إلى فكرة الإمكان ، واتجاه العقل الأول إلى الواحد ثم إلى ذاته وكيف أن غنى الواحد المطلق بالنسبة إلى العقل السكى كان السبب فى إيجاد أولى صدورات المادة وهو الفلك المحيط ، وهناك مشابهة بين الموقفين فى فكرة الصادر الضرورى للمادة أو للظلام ذلك لأن العقول تتجه فى حركة لا إرادية إلى مصدر الإشعاع والإشراق ، واعتبار نقص العقل السكى بالنسبة إلى الواحد لا ينقص شيئا من هذه الضرورة . إلا أننا نرى هنا الإمكان يصدر عن هذا العقل الضرورى ، وهذا الإمكان يتخذ صورة المادة أى الظلام .

وتفسير ذلك أن الثنائية هنا ليست حقيقية إذ ليس هناك ما يبرر صدور الظلام عن النور ، وإذا وضعنا موضع التقدير النزعة الصوفية العميقة التى تفيض بها رسائل السهروردى فسنقرر أن الظلام ليس مبدءا مساوقا للنور فى الوجود ، وأن العالم الإشراقي عالم عقلى محض ، وأن الظلام لا وجود . وإذن فالسهروردى يقترب كثيرا من الموقف الأفلاطونى الأصيل من حيث الاعتراف بالعالم العقلى ذى الموجودات الأزلية الثابتة واعتبار العالم الحسى عالم أشباح وموجودات زائلة غير ثابتة .

ولكن الذى يستوقف النظر فى موقف كهذا هو التسليم بخمود الأشعة النورانية بعد كثرة الفيوضات ، أو بعبارة أخرى الاعتراف بإمكان اضمحلال موجودات الفيض العقلى . ومهما يكن حظها من شدة النورانية والكمال العقلى ، إلا أنها تشارك فى البناء العقلى للوجود ، فكيف يستقيم مع منطق المذهب أن تسمح بذبول الانعكاسات النورية ، مهما تضاعف نزولها وابتعدت عن المبدأ الأول ؟

يقول السهروردى : « ولذلك فإن النور قد يصل بكثرة الانعكاس إلى حيث لا ينعكس عنه النور اضعفه - والنهاية فى المراتب واجبة فلا يلزم من كل قاهر قاهر ، ولا عن كل كثرة كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع -



وينتهي النقص إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً ، (١)

وهل ينتهى النقص حقاً - على حد قوله - إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً ؟ إن النقص فى النورية على حد تعبيره فى مواضع أخرى هو الاستغراق أو الفقر أو الظلام ، فهل ينتهى النور إلى الظلام بعد ذبوله ؟ وما هو عالم الموجودات الذى يكونه هذا الظلام الذى نشأ عن النور المتلاشى وذلك بعد أن تكونت البرازخ من جهات الفقر فى الجواهر النورانية وترتبت نزولاً ؟ ولما كان الظلام هو التعبير الرمزى عن الأجسام فى مذهب كهذا صح لنا أن نعتبر أن هناك مصدرين لتكوين الأجسام : ١ - المصدر الأول : الحركة التنازلية من جهات الإمكان المترتبة فى القواهر العليا ، وبصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب ، وعنهما أيضاً بصدر ما نمت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثرية .

٢ - والمصدر الثانى الانعكاسات النورانية الذابلة مادام الظلام عدم النور وبعتبر الظلام مادة أو أجساماً :

وترتب الموجودات الجسمية فى المذهب يستند إلى المصدر الأول وحده فى جميع كتب السهروردي ، أما المصدر الثانى فلا يشير إليه على أنه مصدر لتكوين الأجسام لأن المؤلف يعتقد أنه لا يلزم عن الأشعة النورانية أشعة أخرى إلى ما لا نهاية ، وأن الأشعة فى نهاية مراحلها تنتهى إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً على حد تعبيره ، أى إلى العدم . ولما كنا قد وضعنا مبدأ أساسياً وهو أن الظلام عدم النور ، فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام ، ولا يمكن أن يكون للشيء الواحد نوعان من العدم ، فيكون للنور عدم هو لا شيء أصلاً ، ثم يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام ؛ ويقصد بالظلام عالم المادة وعلى ذلك فنحن أمام فيوضات مادية لا منتهية كما أننا أمام فيوضات نورانية لا منتهية كما أشرنا ، وإذا جاز اللاتناهى بالنسبة الموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يختص بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللاتناهى على أنه منتهى الخصوبة والغنى فى الوجود .

(١) حكمة الإنشراق ص ٣٥٢ المقالة الثانية الفصل الثامن .

## الفصل الثانى

### الصورة والهيولى

الكلام عن المادة يفضى بنا إلى التعرض لوحدة المادة فى الوجود . وهو الجسم الطبيعى . فما تخطيط الجسم الطبيعى عند الإشرافيين وما موقفهم منه ؟

اعتاد المشاؤون أن يشيروا مشكلة الهيولى والصورة على أنهما مبدآن للجسم الطبيعى فى مسئلت تناولهم لمشكلة المادة والأجسام ، وهذان المبدآن وضعهما أرسطو ، وقد فاضت كتب المشائين الإسلاميين بحجج لا حصر لها فى الدفاع عنهما وإثبات حقيقتهم :

١ - وهم يبرهنون على وجود الهيولى بقولهم إن الجسم يقبل الاتصال والانفصال ، والاتصال لا يقبل الانفصال ، فينبغى أن يوجد فى الجسم قابل لها وهو الهيولى . وهم يقصدون بالاتصال الامتداد ، والاتصال على هذا المعنى لا يقابل الانفصال ، وهم يرون أن المقدار ليس داخلاً فى حقيقة الجسمية لنهاوت الأجسام فى المقادير دون تغيير فى حقيقتها وعلى ذلك فإن الهيولى فى نظرهم هى التى تقبل المقادير والصور ، والواقع أن الجسم ليس شيئاً غير المقدار ، وقول القائل إن الأجسام تشارك فى الجسمية واختلقت فى المقدار فيكون خارجاً عنها كلام فاسد فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق . . . وما يقال إن الجسم يحمل أنه ممتد ومنقدر فيكون زائداً عليه ليس بكلام مستقيم ، فإننا إذا قلنا إن الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه ، (١) ومضمون الحجة المشائية فى البرهنة على وجود الهيولى أن الجسم يقبل الاتصال والانفصال وهما ضدان فلا بد من جسم قابل لهما وهو الهيولى . وبجمل الرد على هذه الحجة أن الاتصال بمعنى الامتداد أى المقدار يقبل

(١) ص ٢٠٧ حكمة الإنشراق ، وهذا يقترب إلى حد كبير من رأى ديكارت فى الأجسام :

L'étendue est l'essence du corps .

الانفصال وليس ضدّاً له فهما إذن ليسا متقابلين وعلى ذلك فلا حاجة بنا إلى إفراد مقوم خاص لهما وهو الهيولى ، فالهيولى لأجل لها في تقرير الجسمية ، ، فخاص الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق وأن الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة ، (١)

٢ — يتمتع وجود الهيولى بدون الصورة ، إذ أن الجسم المنضمّن للهيولى وحدها يكون سلباً لا وجود له . والمشاؤون أيضاً يقولون إن الهيولى لا يتصور وجودها بدون الصورة ولا الصورة بدون الهيولى . وقد يحكمون بأن للصورة مدخلا في وجود الهيولى ، وكثيراً ما يقولون إن الصورة علة ما للهيولى ، وذلك مع عدم تصور خلوها عنها ، وليس هذا ضرورياً إذ أنه يجوز ، أن يكون للشيء لازم لا يكون درنه ولا يلزم أن يكون ذلك علة ، ، أى أن التزام وجود الصورة بوجود الهيولى لا يستدعى أن نقرر أن الصورة علة للهيولى ، وإذن فالسهروردي يهاجم الفكرة الأرسطية التي نقرر أن الصورة علة صورية للهيولى وأن الهيولى علة مادية للصورة .

٣ — ويرى المشاؤون أن الهيولى إن فرضت مجردة ثم حصلت فيها الصورة فهذه الصورة إما أن تحصل في جميع الأمكنة أو لا في مكان ، وهما ظاهر البطلان . ومضمون الحجة أن الصورة إما أن تحصل في الهيولى بجميع أجزائها وهذا ليس ممكناً لأنها ليست جسمية ، ومن ناحية أخرى قد تحصل لا في مكان لصفقتها الغير الجسمية ، وهذا غير مقبول لأنها سوف لا تتعلق بالهيولى الخاصة بها . وهذه الحجة ليست من القوة بحيث تهدم ارتباط الصورة بالهيولى على رأى أرسطو . وشئ آخر وهو أنه ليس هناك فاصل زمني بين التقاء الصورة بالهيولى على

(١) حكمة الإشراف ص ٢٠٧ وما بعدها .

ما يتصور الناقدون . وهناك مغالطة مذهبية في الحجة وهو أن حلول الصورة لا في مكان ليس معناه أنها لا تتعلق بهيولائها إذ ليس المقصود بالامكانية هنا المعنى المطلق بل عدم الجسمية فقط وهذا ينطبق أيضاً على الأمور المعقولة ، ولم يقل السهروردي نفسه إنها لا يمكن أن تتعلق بمادة .

٤ — وادعاء المشائين حصول الجسمية المطلقة أولاً ثم تحل فيها الصورة ، (١) ، كمن يقول : إن الطبيعة تحصل ثم تتبعها العوارض وهذا كلام ضعيف ، فإن الطبيعة النوعية كالإنسانية مثلاً إن حصلت أولاً ثم تتبعها العوارض فكأن حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تشخص ، وهو محال إذ لم تحصل إلا بتشخص ، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً .

وإذن فلا يمكن أن نسلم بحدوث الإنسانية ثم تتبعها الأعراض وكذلك لا يمكن حصول الجسمية المطلقة ثم تتبعها التخصصات .

والملاحظ على هذه الحجة أن السهروردي يرد على أفلاطون لا على أرسطو لأن فكرة حصول الجسمية المطلقة التي تنطبع فيها الصورة بعد ذلك هي الفكرة الأتلاطونية التي نقرر وجود المادة المشتركة التي تحل فيها الصورة بعد ذلك . ثم إن نقده لوجود الطبائع أولاً ثم تخصيصها بالعوارض بعد ذلك ، وذلك حينما أشار إلى ، الإنسانية ، وعدم إمكان وجودها في الأعيان إلا بتشخص ، هذا النقد يوجه إلى نظرية أفلاطون في المثل لا إلى موقف أرسطو بصدد الهيولى والصورة .

٥ — وقد يقال إن الجوهر الجسمي له كيانه بدون حاجة إلى التخصيص ، والواقع أن العرض له مدخل في وجود الجوهر فلا يمكن أن يكون للجوهر الجسمي كيان بدون التخصصات أي الصور . ، إن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط ، وليس مقوم الوجود إلا ما له مدخل

(١) حكمة الإشراف ص ٢٠٨ .

في وجود الشيء ، ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن أليس لأجل المزاج ؟ وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس ، فصح لأن العرض له مدخل في وجود الجوهر ، والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض ؟ فصح أن من تخصصات الجواهر الأعراض ، والتخصص بها شرط وجود الحقائق النوعية . (١)

وهذا الرد أيضاً يوجه إلى أفلاطون لا إلى أرسطو ، فأرسطو لا يرى انفصال الجسمية عن الصورة في أى من حالاتها ، فالجوهر الجسمي يتألف من هيولا + صورة ، ولا يمكن الفصل بينهما إلا عقلياً فقط ، فلا يمكن تصور وجود الهيولى بدون الصورة أو الصورة بدون الهيولى .

٦ — ويذهب المشاؤون إلى أن حصول الهيئات من المواد هو حصول صورة لهذه المواد والواقع غير هذا فإذا صنعنا كرسيًا من الخشب فلا يقال عن الكرسي إنه خشب بل يقال إنه كرسي لأنه اتخذ هيئة جديدة ، وكذلك لا يقال عن البيت إنه طين وحجر بل يقال إنه بيت فقط لأن له هيئة خاصة ، وإذن فالأعراض والهيئات تغير الأشياء أو المواد ، فالحقائق الغير البسيطة إنما هي بحسب التركيبات والاسامي . (٢)

٧ — وحجة أخرى لهم وهي أن الصورة جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط ، فإن جزءاً ما يحمل عليه أنه جوهر - بجهة ما - لا يلزم أن يكون جوهرًا ، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر ، والهيئة التي بها الكرسيوية ( الكرسية ) جزء الكرسي ، ولا يلزم أن يكون جوهرًا ، بل الجوهر

(١) حكمة الإشراف ، المقالة الثالثة - المناطات ( الهيولى والصورة ) راجع أيضاً فيما يختص بحجج المشائين عن الهيولى والصورة والرد عليها ، المصنفات من ١٢٥ ( مخطوط ) .  
(٢) المرجع السابق .

الذي هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميع أجزائه جوهرًا ، إن كان له جزء :

د ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فتكون جوهرًا ، وجوهرية الصورة لكونها لا في موضوع ، وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل ، فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرًا كما قلنا الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر وهو تكرار فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر ولا يقصد بالصورة في هذا الكتاب إلا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت أو جوهرية أو عرضية ، وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير ، وإذا اندفعت الصور التي أثبتوها وقالوا إنها غير محسوسة فبقيت الكيفيات وهي محسوسة .... (١)

أى أنه يخرج من هذا إلى القول بأنه ليس هناك إلا الجسمية + الكيفيات المحسوسة ، وقد أشار قبل ذلك إلى أن الجسم المطلق هو الممتد المطلق ، وأن الممتد هو الامتداد ، وإذن فالجسم يتكون من الامتداد + الصفات الثانوية ( الكيفيات المحسوسة ) (٢) . وقد بينا أن موقفه من الجسم يقترب إلى حد كبير من موقف ديكارت .

٨ — إذا سلمنا بأنه ليس في العناصر سوى الجسمية والهيئات ، وبطل الكلام عن الصور الغير المحسوسة ، فأما الكيفيات التي تشتد وتضعف ، ولا يمكن للمشائين أن يرتبوا عليها طبائع أو موجودات خاصة لأننا سنطالعهم بإثبات السمية للكيفية وهذا مستحيل .

انتهى السهروردي إذن إلى نفي الهيولى والصورة واسكنه مع ذلك لم يهدم

(١) المرجع السابق .  
(٢) حكمة الإشراف ص ٢٠٧ .



الجسم الطبيعي فما دام قد قرر حقيقة الامتداد للجسم فقد أثبت وجود الأجسام ، ويمكن أن نجعل مذهبه في الجسم فيما يلي : فهناك أساسان لموجودات الظلام :

١ — الجوهر المظلم أو الذرات (١) وهي ليست في مكان . وهذا هو الامتداد .

٢ — صور الظلام مثل الوزن والشم والذوق الخ . . . وهي توجد بالضرورة في المكان . والجوهر المظلم هو الجسم المطلق ، أو الكمية الماطقة ، أو المادة المظلمة ، أو الامتداد . ولبس الجوهر المظلم شيئاً قائماً بذاته ، بل هو عدم النور ، وقد اعتقد أتباع أرسطو أن الجوهر المظلم قائم بذاته . والواقع يخالف ذلك ، فالتجربة التي تسمح بتحويل العناصر بعضها إلى بعض تؤكد وجود هذا الجوهر أو الجسم المطلق الذي تخصصه الهيئات أو الكيفيات الثانوية ، فتتألف منه الموجودات المختلفة ، ولو كان قائماً بذاته لما قبل هذه التغييرات . فهناك إذن الجوهر المظلم أو الجسم المطلق ، وهو عدم محض إذا قيس بالجوهر النوراني ، وهناك الكيفيات الثانوية ، ويسمى صور الظلام ، والجسم لا يتألف من اجتماع الجوهر المظلم + صور الظلام فحسب ، بل يتطاب إشرقي النور على الطرفين ، ويخالف إشراقه شدة وضعفاً فنترتب الأشياء في الوجود تبعاً لهذه الإشراقات . ومن ذلك يدرك العقل وجود المادة وهذا في دائرة الأجسام ، وإذن فوجود الأجسام راجع إلى إشراق النور وهو بمثابة إدراك لها إذ لا وجود لها في ذاتها والمادة التي يدركها العقل هي التي يتقرر وجودها ، وحتى صور الظلام أو الصفات الثانوية كأنهم والذوق والوزن التي يسميها الكيفيات سببها النور . وهنا ترى تشابهاً أساسياً بين موقف كل من باركلي من المادة والموقف الإشراقي الذي جعل المادة وجوداً اعتبارياً

(١) ويرى إقبال في كتابه ( تعاور الفلسفة عند الفرس ) أن الذرات هنا تقترب من ذرات الأشعرة بينما يرى السهروردي يهاجم مذهب الذرة عند الأشعرة ويرى أن الجزء الذي لا يتجزأ ما دام لا يتجزأ لاقى الوهم ، ولا فرضاً ولا فلا فليس له وجود مادي — هياكل النور — الهيكل الأول ص ٤٧ — ٤٨ .

مرتبطة بالإدراك العقلي ؛ فالجسم موجود لإستمولوجي . والموقف هنا يقترب من أفلاطون ويبتعد كثيراً عن أرسطو فليس الجسم إلا شيئاً يستند في وجوده إلى إشراق الأنوار أي المثل العقلية كما بينا . وعلى الرغم من مهاجمة السهروردي للهيوولي الأرسطية إلا أن فكرة الجسم المطلق لا تبتعد كثيراً عن الهيوولي الأرسطية من حيث مدلولها ، حتى أن شارح السهروردي نفسه يلتبس عليه التمييز بين الاثنين فيرى أن الجسم المطلق عند الإشراقيين هو الهيوولي عند المشائين (١) ، ونجد السهروردي في مواضع من حكمة الإشراق يهاجم الجسمية المطلقة في إحدى حججه التي خصصها للرد على أرسطو (٢) . وفي مواضع أخرى يطلق الهيوولي على الجسم كله أو يقصد بها الجسمية المطلقة (٣) ، فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض فلها هيوولي مشتركة ، والهيوولي ( هو ) البرزخ نقول له في نفسه برزخاً وبالقياس إلى الهيئات ، حاملاً ومحللاً ، وبالقياس إلى المجموع منه وهو النوع المركب ، هيوولي ، هذا على اصطلاحنا نحن . وهيوولي الأفلاك غير مشتركة وبمجموعها لا يتبدل .

وإذا استعرضنا بحمل النقد الذي يوجهه الإشراقيون إلى الهيوولي والصورة نرى أنهم لم ينجحوا في هدم فكرة الهيوولي . بل قبلوها تحت اسم جديد هو الجسم المطلق . أما الصورة فإن موقفهم منها معتد بعض الشيء ، فهم يعترفون بالصفات الثانوية ويقولون إنها صور حسية ، ولكنهم يحسون أن الوقوف عند هذا الحد لا يقيم وحدة الجسم الطبيعي ولا يؤكد وجوده ، ويكون الموقف الأرسطي بذلك أقوى بكثير من موقفهم ، لأن الصورة تسبغ على الجسم وحدة طبيعية وتماسكاً حقيقياً لا تمنحه إياه الكيفيات الثانوية ، هذا على الرغم

(١) حكمة الإشراق ص ٢٢٨ و ص ٤٢٧ .

(٢) المقالة الثالثة ، المغالطات .

(٣) دون الموافقة على إشراق النور على الصفات الثانوية .

من أن موقف الإشراقيين بصدد الجسم سيقفه بعض الحسيين بعد ذلك .  
والمشكلة ترجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وكان أفلاطون قد رفع الصور  
إلى العالم العقلي وجاء أرسطو وأنزلها إلى الأرض وربطها بالاجسام وأشار  
إلى الاتحاد الجوهرى بين الصورة والهيولى . ولما كان السهروردي أفلاطونياً  
في تفكيره فإنه أعاد الصور إلى ما كانت عليه ، وجعل المحسوس فارغاً ، أى شيئاً  
لا قيمة له بدون إشراق النور ، إذ أن إشراق النور وهو إشراق عقلي ، هو الذى  
يظهر الكيفيات الثانوية ويمنحها الوجود ، أو بمعنى أعم ، هو الذى يمنح الجسم  
الوجود ؛ فالجسم وهو يتألف من جوهر مظلم + صور ظلام لا وجود له بدون  
إشراق النور عليه . وهذا هو الموقف الأفلاطونى يتخذه السهروردي ويحاول  
إدماجه فى المذهب الإشراقى ؛ فالإشراق العقلي يحل محل الصور العقلية أو المثل  
الأفلاطونية ، وعلى ذلك يصبح الجسم ولا سند له من العالم المحسوس ، والعالم  
المحسوس نفسه وهم باطل .

## الفصل الثالث فى أحكام البرازخ

### ١ — العناصر ثلاثة :

يرى المشاؤون أن العناصر أربعة وهى : - الماء والتراب والهواء والنار ،  
والواقع أن النار ليست عنصراً مستقلاً ، ذلك أن الهواء قسمان : - (١) قسم لطيف ،  
(٢) وقسم حار هو النار ، إذ ليست النار إلا هواء حاراً ، والنار لا تحرق بل  
الهواء هو الذى يحرق . كذلك الاجسام التى ترتفع حرارتها . وإذن فليست  
العناصر أربعة على ما يذهب المشاؤون بل هى ثلاثة فقط هى : الأرض والهواء  
والماء ، وأصولها ثلاثة حاجز ومقتصد ولطيف (١) . فالأصول ثلاثة : حاجز  
ومقتصد ولطيف . واعلم أن اللطيف [ أى الهواء ] ليس من شرطه كمال الحرارة ،  
فإنه بعد اللطف قد تقل فيه ، ولهذا فن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء . . . .  
وإن سُمى ما اشتد من الهواء حرارته ناراً فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف  
منقسماً إلى قسمين : باعتبار شدة كيفية واحد ، وضعفها (٢) ، وعلى ذلك فقد  
خرج على التقسيم التقليدى للعناصر يجعلها ثلاثة وعدم اعتبار النار عنصراً  
رابعاً محسوساً .

وإذا أضفنا هذا الموقف إلى تقديس الفرس للنار نجد أنه يخرجها من نطاق  
العناصر المحسوسة ، فهى أقرب إلى المعقول منها إلى المحسوس وقد أشار  
فى مواضع كثيرة من كتبه إلى النار المعقولة ووجوب تعظيمها حتى أن شارح  
حكمة الإشراق يذكر أن تعظيم النار واجب فى شريعة الإشراق : ، وانقلاب

(١) الحاجز هو التراب والمقتصد الماء واللطيف الهواء .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة ص ٤٢٢ و ص ٤٢٣ .

الهواء ناراً ذات نورية في القندح والنفخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية . . . . . والنار ذات النور شريفة انوريتها وهي التي انفقت الفرس على أنها طلسم أديهمشت وهو نور قاهر فياخر لها (١) . . . . . ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبها يستعان في الظلمات ، وهي أتم قهراً وأشبه بالمبادئ . وهي أخت (٢) النور الإسفهبذ الإنسي ، وبها تتم الخلافتان صغرى وكبرى ، فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان . . . . (٣) . وكما تضىء النفس عالم الأرواح كذلك تضىء النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس (٤) فللنار الخلافة الصغرى .

## ٢ — الكون والفساد :

هو التغير الحاصل في الصور الجوهرية ( حسب أرسطو ) ؛ واتحاد العناصر تحت تأثير الأجرام السماوية ينتج صور المادة المختلفة كالسيولة والغازية والصلابة ، وتحول هذه العناصر هو الذي يمثل الكون والفساد في عالم الظلام ، وترجع كل مظاهر الطبيعة من مطر وسحاب ورعد وبرق إلى هذه التغيرات التي تقوم على مبدأ الحركة والتي تفسر باتصالها المباشر أو الغير المباشر بالنور الأول .

وتحول العناصر الثلاثة مثل تحول الهواء إلى ماء بالتكاثف ، والماء إلى تراب - بدليل خروج الماء من الحجر وانقلاب الماء أرضاً - يرى من استحجار المياه في الحبال (٥) ، والهواء يمكن انقلابه إلى نار نورية أي نار ذات نور

(١) حكمة الإشراق ص ٢٧٤ .

(٢) في الأصل « وهو أخو النور الإسفهبذ » وهو يقصد أن يجعل النار مذكراً لامؤناً .

(٣) حكمة الإشراق ص ٢٣٥ .

(٤) يلاحظ قوله عن النفس لأن لها الخلافة الكبرى أي الإمامة وقد أشرنا إلى هذا في موضع سابق .

(٥) حكمة الإشراق ص ٢٦٤ .

لا مجرد حرارة ، وانقلاب الهواء ناراً يرى في القندح والنفخات العظيمة . . . . . وقد دلت أيضاً على إمكان تحول الماء إلى هواء والتراب إلى ماء والنار إلى هواء .

ولكن كيف يتم الكون ؟ النظرية الأرسطية تقرر أن الكون عبارة عن إحلال صورة محل صورة أخرى ، وقد بينا كيف يهاجم السهروردي نظرية الهيولى والصورة وكيف أنه لا يقبل إلا الجسم المطلق والكميات المحسوسة ، وأن الجسم المطلق هو بمثابة الهيولى المشتركة . وإذن فالكون بهذا المعنى هو إحلال كيفية محسوسة محل كيفية محسوسة أخرى وذلك بعد استبعاد فكرة الصورة ، ويحدث الكون بمساعدة الأنوار الفائضة .

## ٣ — الاستحالة في الكيف :

هي التغير في الكميات ، ولكننا أشرنا إلى أن الكون إحلال كيفية محسوسة محل كيفية أخرى ، والاستحالة في الكيف هي تغير في الكيفية ، وعلى ذلك فيصيح الفرق بين الكون والاستحالة في الكيف فرقاً في الدرجة لا في النوع ، فالكون تغير أساسي في الكيف ، أما الاستحالة فتغير بسيط فيه ، فالاختلاف إذن راجع إلى شدة التغير وضعفه ، فتسخين الماء بالحرارة في أول مراحلها يعد استحالة ، أما إذا استمر التسخين وتحول الماء إلى بخار فيعد هذا كوناً .

ويبدأ السهروردي بالرد على أصحاب النظريات المخالفة ، فيتناول مذهب الكون والبروز ، الحرارة التي توجهها الحركة ليست كما يظن أنها كامنة وأظهرتها الحركات واعتبر بالماء المتخضخض ، فإن ظاهره وباطنه يتسخن وكان قبل ذلك باردين ، ولو كانت خارجة من الباطن [ كما يظن أصحاب الكون ] لبرد الباطن . ويرد أيضاً على القائلين بأن الماء لا يتسخن بالنار بل يغشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة ، وهذه الأجزاء الغاشية فيها هي المستخنة لها لا مجاورة النار ، يرد عليهم بقوله



لأنه لو ثبت ذلك لاقتضى أن الماء في الإناء الخزفي يسخن أسرع من الماء الموضوع في قدر معدني ، وذلك لأن الأول مسامي فيساعد على انتشار هذه الأجزاء التي تحمل معها النار ، مع أن الواقع يشير إلى عكس ذلك ، إذ أن الماء في الآنية المعدنية يسخن قبل الماء الموضوع في الآنية الخزفية .

#### ٤ — المزاج :

ثم ينتقل إلى الكلام على القوابس والمواليد الثلاثة . فيذهب إلى أن القوابس أى الأرض والماء والهواء إذا امتزجت بسبب الأشعة الكوكبية وفعلها فيها ، وانفصالها عنها ، ثم الفعل والانفعال المزاجي بينها ، حصل منها المواليد وهى : المعدن (١) والنبات والحيوان دون الآثار العلوية ، إذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي . والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة ، هى الكيفيات الأولى المحسوسة فى العناصر المتضادة بالذات ؛ وشرط المزاج تفاعل العناصر إذ لولا التفاعل لكان الاجتماع تركيباً لا مزاجاً متشابه الأجزاء . والنوع باق فى الممتزج إذ التغير كينى لا جوهري أى لا يعتبر فساداً . والمزاج توسط المجتمعات من الكيفيات . والغالب على المواليد الثلاثة الجوهر الأرضى لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى ، وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الأرضى عليها . ويرعى هذه المواليد ويعنى بها اسفندرامذ رب نوع الأرض وهو النور القاهر الذى طامسه الأرض ، وتنفعل الأرض من جميع الأصنام انفعال الإناث من الذكور ، فكذا ينفع اسفندرامذ من الأنوار القاهرة الأخرى انفعال الإناث من الذكور .

(١) من المعادن ماله برزخ نوري ولذلك يشع منه نور فيكون شبيهاً بالبرازخ العلوية كالذهب والزربرجد ولذلك يعزه الناس ويعلمون إلهه • المقالة الرابعة ، حكمة إنشائية .

#### ٥ — الطبيعة :

وإذا جردت الأرض من الكيفيات ، واعتبرت طبيعتها بعد ذلك فإن طبيعتها فى هذه الحالة هو نورها القاهر اسفندرامذ ، وطبيعة كل شىء جرد عن كيفياتها هى رب ذلك النوع . فأرباب الأنواع هى طبائع الأنواع ومدبراتها ، ولهذا سمي صاحب إخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبرة للعالم ، ورد يحيى النحوى على أرسطو فى تعريفه الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ماهى فيه وسكونه بالذات بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال : الحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية فى الأجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتحليق وهى المدبرة لها ومبدأ لحرركاتها وسكونها بالذات وتعمل لغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت . واستشهد به بردي بن يحيى النحوى على أرسطو يشير إلى قبوله لرأيه فى أن الطبائع روحية ، واتجاه المذهب يودى إلى هذا التقرير ، وقد ذكرنا حين الكلام عن الجسم المادى أنه يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم لا يدرك أو يوجد إلا بإشراق نورانى عليه ، فإذا حللنا الجسم المادى أو الشىء : thing ، نجد أن الذى يمثل الشيثية الحسية فيه هى الكيفيات المحسوسة ، وأن وجود الشىء وحضوره للحس ووقوعه تحت الإدراك يتعلق بأمر آخر هو رب نوعه الذى يشرق عليه من نوره ، ولا شك أن هذا النور عقلى محض ، وإذن فالأشياء تتعلق بطبائعها المنيرة الروحانية .

ولكن نظرية الطبائع الروحانية قد لا تقف عند هذا الحد ، وقد أشرنا حين الكلام على نظرية المثل أن السهروردى قبلها وتأثر بها فهو يشير إلى الطبائع الثامة وهى مبادئ الأشياء ويعتبرها مثلاً للوجودات كما قال أفلاطون وأن الأشياء — كما نحسها — أشباح لاحتقيقها لها وأنها تستند فى وجودها إلى عالم المثل وأن إدراكنا لها يتم بضرب من التذكر ، ويقترّب التذكر الأفلاطونى من الإشراق هنا من

حيث وظيفة كل الميتافيزيقية ، وأثر كل منهما على عملية الإدراك . وإذن فأرباب الأصنام هي المثل وهي الطباع التامة حسب مذهب السهروردي ، والجسمية وهـ الأجسام لانستند في وجودها إلى مبدأ حقيقي يؤكد وجودها ويحفظه . أو بمعنى آخر النور وجود والظلام لا وجود .

ومذهب السهروردي في الطبائع الروحانية قد يقترب بعض الشيء من مذهب ديكارت في الطبائع البسيطة : Les natures simples فهي عند ديكارت ذات طابع عقلي ، إذ البساطة الديكارتية صفة عقلية وديكارت نفسه يهدم الجسم المادي فبقى الطبائع أصولاً عقلية ، ولكن موقف ديكارت لانستند إلى دعائم ميتافيزيقية مذهبية ( غير العناية الإلهية ) كما يستند أفلاطون أو السهروردي إلى المثل أو الأنوار .

ويأتي بعد المواليد الثلاثة في المرتبة مزاج الإنسان وهو أكثر الأمزجة تماماً واعتدالاً . واستدعى هذا المزاج كلاً ففتح الواهب وهو النور القاهر المسمى إسفهبذ النفس بباطنة هي ( الإسفهبذ ) وهي التي تدبر أمره .

#### ٦ — الأنوار القاهرة والتغير :

هل تخضع الأنوار القاهرة للتغير كما تخضع المواليد الثلاثة ؟ بقرر استحالة تغييرها لأن تغييرها معناه الإقرار بتغير الفاعل وهو نور الأنوار وهذا باطل ، وإذن فليستحيل تغير الأنوار القاهرة : ، والأنوار القاهرة علمت استحالة تغييرها ، فإن تغييرها لا يكون إلا لتغير الفاعل وهو نور الأنوار ، وليستحيل التغير عليه فلا تغير له ولا لها .

ولكن ليس معنى انتفاء التغير عدم حصول شيء من الأنوار القاهرة ، إذ يحصل منها ما لم يكن - مثل حصول النفس من الواهب وأرباب الأصنام كالصور

والنفوس وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد - لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ، ويجوز أن يكون الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، وبقدر اعتداله يقبل من الهيئات والصور ما يليق بهذا الاستعداد مع معارضة السيارات ، ويصدر عن روح القدس وهو رب النوع الإنساني معنى جبرائيل ، ويحصل في مقابل المزاج الإنساني الاتم نور يتصرف في الأبدان وهو إسفهبذ النفس [ أي النفس الناطقة المتعلقة بتدبير البدن ] .

أي أن المقصود بالتغير في دائرة الأنوار دوام الإشراق والفيض ، فالنور الأعلى يشرق على مائحته ، وما تحته يشاهد النور الأعلى وينتج عن هذا كما بينا موجودات نورانية جديدة وندوم الإشراقات وتستمر حركة الإيجاد دون توقف وهذا هو معنى التغير بصدد الأنوار .

## الفصل الرابع

### تقسيم البرازخ

الجسم إما فارد ، وإما مزدوج ، والفارد هو المفرد البسيط الذي لا تركيب فيه كالأفلاك والعناصر ، والمزدوج هو المركب من الأفلاك والعناصر مثل المواليث الثلاثة (١) التركيب كل منها

والفارد إما : ١ — أن يكون حاجزاً كالأرض وهو ما يمنع النور من النفاذ بالسكينة والوصول إلى ما بعده .

٢ — أو يكون لطيفاً كالهواء وهو الذي لا يمنع النور أصلاً .

٣ — أو يكون مقتصداً وهو الذي يمنعه منعاً غير تام ، كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة .

### والبرازخ القابسة :

هي العناصر التي تستمد نورها من الأفلاك على صورة أنوار عرضية ، واستعدادات مختلفة ، ولا يخرج الفارد القابس أى البسيط العنصرى عن الأقسام الثلاثة وهي : الأرض والهواء والماء ، وهو ( ١ ) إما أن يكون قابساً حاجزاً كالأرض ، أو ( ٢ ) مقتصداً كالماء ، أو ( ٣ ) لطيفاً كالهواء . وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد وإلا حجب عنا الأنوار العالية .

وأما المزدوج أو المركب فينسب إلى أحد أقسام الفارد بحسب غلبة أى قسم منها عليه ، فإن غلبت الأرض كان المركب حاجزاً وإن غلب الماء كان مقتصداً ،

(١) سميت الأفلاك بالآباء والعناصر بالأمهات وما يتولد منها بالمواليث .

وإن غلب الهواء كان لطيفاً ، وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه ، (١) . ومادة أجرام الأفلاك أثيرية ، أما مادة الأجرام السفلية فهي عنصرية غير أثيرية . وقد أشرنا إلى أن الجسم يتألف من الجسم المطلق + السكيفيات المحسوسة مع إشراق النور عليه ؛ وهذا تحايل للجسم من الناحية الفلسفية ، أما من الناحية العنصرية فإن الأجسام كلها إما تراب أو ماء أو هواء أو مزيج من هذه . ولكل جسم طابعه الخاص حسب العنصر أو العناصر التي تكونه .

### الأفلاك :

والأفلاك أجرام ترتب إلى جوار الجواهر النورانية ، وقد صدرت من جهات النقص في هذه الجواهر في سلسلة تنازلية . وأول هذه الأفلاك البرزخ المحيط أو الفلك المحيط ، وهو جسم واحد بسيط مستدير ، لأن الشكل الكروي أكمل الأشياء ، غير منقسم بالفعل ، ولا مركب ، وهو محيط بجميع الأجسام ، ومحدد الجهات ، وهو إبداعى حصل دفعة من العقل المفارق ، وإيست به جهات معينة ، فإن الصاعد من المركز مواباً وجهه جهة معينة يسمى أسفله أسفل وما يصعد عليه أعلى .

ويقارن السهروردي حقيقة البرزخ المحيط بالأرض فيذكر في المطارحات (٢)

(١) مقالة : فصل ١ ، حكمة الإشراق .

(٢) « ليس غاية السفلى الأرض ولا السفلى يتعين بالأرض بل يتعين بمركزية المحدد ، فإذا فرض جسم يقطع الأرض فيحصل له بمحصنه نسبة إلى المحدد بما أخذ من الحيز بالقطع لأجزاء الأرض سفلية كسقلية الأرض فإن السفلى يتعين بنفس المحدد ، بخلاف الصاعد إلى فوق ، إذ المحدد لا يمينه شيء . يتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل إلى حيزه له حصة من الفوقية كقوفية المحدد ، فالحدد له الفوقية بما هيته ، والأرض لها السفلية لحصولها في حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو خرجت الأرض من ذلك الحيز ضرباً المثل كانت متحركة إلى فوق ونازلة للسفل فلبست السفلية بها » .



أن الأرض على نسبة معينة من البرزخ المحيط وما دامت في حيزها المعين ولم تخرج بعيداً عنه فهي سفلية بالنسبة إلى البرزخ ، وليس معنى هذا أن الأرض في المكان الأسفل باستمرار بل إن السفلية ننحد بالنسبة إلى مركز البرزخ المحيط واتجاه أى جسم يقطع المحدد إلى المركز من الجهة التى بها الأرض ، أو من الجهة المقابلة لها . فتصبح الفوقية والسفلية بالنسبة للأرض اعتبارية وعلى العموم للبرزخ المحيط الفوقية المطلقة باستمرار لأنه يحيط بالأرض من جميع جهاتها .

المكان :

(١) وهذا البرزخ - أى البرزخ المحيط - لا مكان له لأنه يحدد المكان ؛ وقد عرف المكان بقوله « المكان هو باطن حاويه الأقرب ، وما لا حاوى له لا مكان له والمحدد الذى هو البرزخ المحيط لا حاوى له وإذن فلا مكان له ، وهذا التعريف المكان هو نفس التعريف الأرسطى للمكان في صورة موجزة فهو على رأى أرسطو « السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى . »

الآفلاك والكواكب والثوابت :

ويضم الفلك المحيط سلسلة من الآفلاك والكواكب والثوابت لا حصر لها ولا يمكن للبشر الإحاطة بها وهى مرتبة ، بل إن ترتيبها ظل لترتيب عقلى بين الأنوار لأنها علل الأجسام وهيئاتها .

نفوس الآفلاك :

« وعالم الأنيرأى عالم الآفلاك والكواكب عالم حى وذلك لأن كل فلك يتحرك بالإرادة ، وكل فلك نفس مدبرة . وتسمى عقول الآفلاك والكواكب

بالمدبرات العلوية ، أما النفوس الناطقة الإنسانية فتسمى « بالمدبرات السفلية » ، ونفوس الآفلاك أنوار مجردة قائمة بذواتها مدركة للمعقولات ، وهناك فرق بين أجسامنا وأجسام الآفلاك ، فبينما الأولى لها ميل يخالف ميل نفوسنا - لأن ميل أبداننا إلى جهة المركز ، وميل نفوسنا قد يكون إلى تلك الجهة كالنازل من علو إلى أسفل وقد يكون إلى خلافها كالصاعد من نجت إلى فوق - نجد أنه ليس لأجرام الآفلاك ميل يخالف ميل نفوسها ، وإذن فبرازخ الآفلاك مقهورة لعقولها لأنها تحركها هذه الحركات الدائرية المستديمة . (١)

الآفلاك لا تفسد :

الآفلاك تتحرك حركة مستديرة على الدوام ، ولذلك لا تفسد ، لأنه لا مبدأ لها ولا نهاية موقوفة ، وذلك على عكس الحال فيما إذا كانت تتحرك حركة مستقيمة ، فإنها تبدأ بالكون أى باجتماع الأجزاء ثم تنتهى بالفساد أى بانفصال الأجزاء . وحركة الآفلاك لا تتم لمقصود غرضي شهوانى بل لمقصود نورى عقلى كلى ، لأن المقصود بالشهوة حفظ النوع ، والآفلاك ليست فى حاجة إلى ذلك الغضب والاحتراز عن المفسدات ، فالآفلاك لا تفسد . (٢)

الكواكب السبعة السيارة :

وهى الشمس والقمر (النيران) ، والخمسة المتحيرة : زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ، فإن لكل منها تحركات مختلفة بطيئة ومسرعة ، ولذلك اقتضى وجود برازخ متعددة لسل من هذه الحركات ، والبرازخ التى للسبعة آفلاك غير غنية تنقصر فى تحققها وكالاتها إلى نور مجرد . أما الشمس فإن الفرس يسمونها

(١) الفصل الرابع ، المقالة الثانية ، حكمة الإشراف .

(٢) هياكل النور ص ٦٩

(١) المقالة الثانية ، فصل رابع ، حكمة الإشراف « البرزخ المحيط بالأرض » .

« هورخش » ، وهي أظام أنوار الطائفة العرضية أى طائفة أرباب الأصنام النوعية والأجسام ، وهي نور شديد الضوء يؤثر في الامتزاجات العنصرية ويفيض النفوس الناطقة والصور والأعراض ، وهي فاعلة النهار ورئيسة السماء والعالم الجسماني ، ويذهب أصحاب الميكاشفات العقلية إلى وجوب تعظيمها ، وقد أشرنا إلى أنه من الواجب تعظيمها في سنة الإشراق كما يقول السهروردي (١) . ويقول الشارح إن السهروردي اتخذ تعظيم الشمس من الديانة الفارسية القديمة وكان الفرس يعبدون النار على أنها مظهر للشمس .

#### دعاء الشمس والكواكب :

ولما كان للشمس والكواكب أثر في تنوير العالم الأرضي لذلك فهو يورد أدعية كثيرة في كتبه لها . ويقول الشارح (٢) إن للمصنف أدعية مشهورة للكواكب السبعة ، وكانت له في كل يوم من أيام الأسبوع دعوة خاصة يدعو بها لواحد من السبعة ، وقد وفاها بالتعظيم والمدح بما لا مزيد عليه . فقال في دعوة الشمس : « أهلا بالحي الناطق الأنور ، والشخص الأظهر ، الكوكب الأزهر ، السلام عليك وتحيات الله وبركاته أيها النير الأعظم ، والسيار الأشرف الطابع ، المبدع ، المتحرك في عشق جلال باريه ، أنت هورخش الشديد قاهر الغسق ، رئيس السماء ، فاعل النهار بأمر الله تعالى ، ملك الكواكب سيد الأشخاص العلوية ، مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله تعالى وقوته المطاعة ، الجرم المنير ، الزاهر الحكيم الفاضل ، أكبر أولاد القدس ، منه الأضواء المتحجبين ، خليفة نور النور في عالم الأجرام . . . »

هذه النظرية في تفسير الجسم والمادة تعود بنا إلى مواقف الطبيعيين الأوائل

(١) حكمة الإشراق ص ٣٥٧

(٢) حكمة الإشراق ، هامش ص ٣٥٧

من اليونان ، واستنادهم إلى العناصر الأربعة ، غير أن السهروردي كما ينضح من موقفه يتكلم عن ثلاث عناصر فقط هي : الماء والهواء والتراب ، وأما النار فهي هواء حار .

ونرى في نظرية السهروردي عن الأفلاك والكواكب استمرارا للنظرية الأرسطية التي ترهب الأفلاك عتولا . وقد تأثرت هذه النظرية بموقف الصابئة فيما يخص بتقدیس الكواكب ، حتى أن السهروردي يجعل لكل كوكب أدعية خاصة به ، ويرى أن الكواكب واجبة التقدیس في شرعة الإشراق ، أما الكلام عن الشمس بصفتها أحق الكواكب بالدعاء والتعظيم فذلك لأن الفرس كانوا يعبدونها ، وقد كان هو فارسي الأصل والعاطفة .

## الفصل الخامس

### الزمان والحركة

#### المقولات :

يذهب المشاؤون إلى أن المقولات عشر ، وهي الجوهر والسكم والكيف والحركة والإضافة والمكان والزمان والوضع والفعل والانفعال . ويرد السمروردي عليهم بأن هناك خمس مقولات فقط هي : الجوهر والسكم والكيف والحركة والإضافة أو النسبة ، وأما المكان فيدخل تحت الإضافة ، وكذلك الزمان والمكان والوضع ، أما الفعل والانفعال فيدخلان تحت الحركة (١) . وقد جعلوا للحركة قسما خاصا لأنه لا يتصور ثباتها مثل الجوهر والسكم والكيف والإضافة .

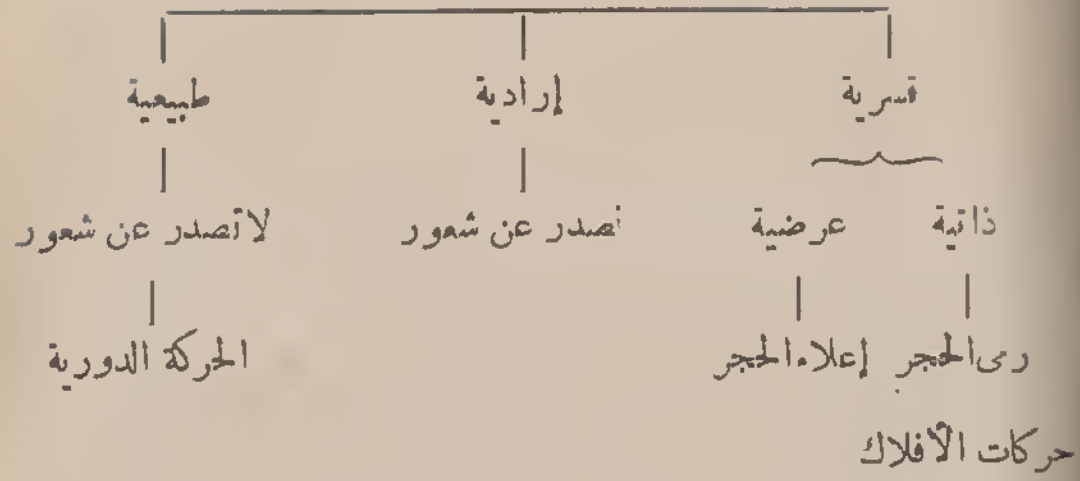
#### أولا — الحركة :

وقد تناولنا فيما سبق دراسة الجوهر الزراني والجوهر الظلاني وعرضنا المظاهر العقلية والحسية التي تعرض لكل ، وقد عرضنا أيضا لحركات الأفلاك ونريد هنا أن تعرض للحركة في مجملها . ولما كان الزمان مرتبطا بالحركة على رأى أرسطو ( حسب تعريفه له ) (٢) لذلك سنعرض للزمان أيضا .

والحركات إما قسرية وإما إرادية أو طبيعية ، والقسرية إما ذاتية كرمي الحجر ، أو عرضية كإعلاء الحجر ، والإرادية هي التي تصدر عن شعور ، أما الطبيعية فهي التي لا تصدر عن شعور ما .

(١) يجعل المقولات خمس هي : الجوهر والسكم والكيف والحركة والنسبة ( الإضافة ) ، والزمان والمكان يدخلان في النسبة ، فالزمان هو نسبة الشيء إلى زمانه ، والمكان هو نسبة الشيء إلى مكانه . راجع المطارحات ص ٢٧٩ ، المشرع الثاني .  
(٢) المطارحات ، المشرع الثاني — الفصل الخامس .

### الحركة



حركات الأفلاك دورية (١) تامة والدورة تتم في كل يوم وإيسلة وهي علة حدوث الحوادث ، والأفلاك لا تكون ولا تفسد وهي في حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الأمور القدسية .

١ — يستدل بحركة الشمس من الليل إلى النهار ومن النهار إلى الليل على أن حركتها دورية والشمس تدور حول الأرض المستديرة .

٢ — هذه الدورة أي حركات الأفلاك هي التغيرات التي نظراً على المناخ ، وهي علة ازدهار الحياة النباتية .

٣ — الأفلاك لا تكون أو تفسد أو تتركب من بسائط وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات ، ولزم الحدوث الموجب انتقادم حركات وبرازخ أخرى عليها بحیطة دائمة ، لأن كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط لا بد .

(١) يستدل على أن حركة الأفلاك دورية بأن الحركة الحادثة ترجع إلى أخرى حادثة وهكذا إلى ما لانهاية ، ويمكن إذا فرضنا أن وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائماً ، فبني أن يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد إلى ما لانهاية إنما هو الحركة ، لا الحركة المستقيمة ، لأنها أبداً ولا يمكنها الحركة الدورية حركة الأفلاك غير المنصيرية . راجع مقالة ثانية ، فصل رابع ، حكمة الإنشراق .



له من علة حادثة . والحوادث إنما تكون من حركات الأفلاك ، ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الأفلاك وجودها وهو محال ، وإذن الأفلاك لا تكون ولا تفسد .

٤ — يستدل على أن الأفلاك متشبهة في حركاتها بالأنوار العقلية ، ويرد على المشائين القائلين بأن عقلاً واحداً يؤثر في كل فلك بأنه لو كان عقلاً واحداً لشابهت حركات الفلك ولم يكن هناك تغيير في الحركات ، والواقع يبطل ذلك ، وإذن فالفلك يتأثر بالقواهر كلها وبمناسباتها . وهو يتكلم عن الدور وهو الذي تحصل فيه الأفلاك على النسب العقلية ثم تنزل إلى العالم الجسماني فينتهي الدور وتقوم القيامة .

٥ — البرزخ الميت لا يدور بنفسه بل بغيره ، والأفلاك التي تحت الفلك المحيط لها حركات خاصة بها قد تختلف عن حركة الفلك المحيط في الاتجاه ، ويمكن حركة الفلك المحيط تحمل معها الأفلاك جميعها ، وإذن فالأفلاك تتحرك بالعرض تبعاً لهذه الحركة العامة ، أما حركة كل منها الخاصة بها فهي الحركة الذاتية لها ، وذلك مثل حركة السفينة والمسافرين فيها (١) .

ولما كانت نفس الفلك هي التي تنبض حركانه لذلك كان تحريكها لجرم الفلك تحريكاً اختيارياً وحركتها إرادية ، وأما حركة جرم الفلك فهي حركة قسرية لأنه خاضع لنفس الفلك .

٦ — الأفلاك لا تحتاج إلى تغذ أو نمو فحركاتها إلى الجواهر العالية لا السافلة ولا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية وأمداد اللطائف الإلهية (٢) . وينبعث من كل إشراق حركة ويستعد بكل حركة لإشراق آخر ، فدام تجدد الإشراقات

(١) ص ٣٣١ حكمة الإشراق .

(٢) مباحل النور — الهيكل الخامس ص ٧٠

بتجديد الحركات ، ودام تجدد الحركات بتجديد الإشراقات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلي ، . وحركات الأفلاك تعدد ما تحنها لاستقبال نفحات الفيض من الأنوار العليا .

### سبب حركات الأفلاك :

يفيض على نفوس الأفلاك شعاع نوراني هو أمر قدسي لذيد بسبب هذه الحركات .

والأنوار القاهرة التي لا تتصرف في الأبدان أشرف من الأنوار المجردة المدبرة الأبدان لبعده الأولى عن الظلمات واقترب الأخيرة منها . والأفلاك لا بد أن تهدف لغاية من حركاتها وهذه الغاية لا بد أن تكون متجددة دائمة لا تنتهي ، وهي شعاع قدسي لذيد يفيض على نفوسها من الأنوار القاهرة ومن نور الأنوار ، والإشراق هو سبب الحركة ، فإن النفس إذا انفعلت بما يشرق عليها من إشعاع فائض فإن بدنها ينفعل كذلك ويتحرك ، فكذلك نفس الفلك إذا انفعلت بالذات القدسية بالإشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها ، وهو الجرم الفلكي ، بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية .

وكما ندوم حركة البدن واضطرابه لأهل المواجهيد بدوام البارقات الإلهية الواردة على نفوسهم ، كذلك تدوم حركات الأفلاك ومواجهيدها بدوام ورود الإشراقات على نفوسهم ، فالتحريكات معدة الإشراقات والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات ، والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الإشراق فلا دور متممها ، فلا زالت الحركة شرط الإشراق ، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده ، وهكذا دائماً ، وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة لعشق مستمر وشوق دائم . ويتم توالي الحركات على نسق واحد في الأنوار السانحة على نسق واحد في الأنوار المدبرة ، لأن فيضان الأنوار المتتابعة من نور الأنوار على ما نحتنه على وتيرة واحدة .

واختلاف المدبرات في الحركة الدورية راجع إلى النور السانح الذي يأتيها من نور الأنوار ، أما اختلاف حركاتها فذلك راجع لاختلاف عللها الفاعلية من حيث الشدة والضعف وهي ، القواهر ، .

### انتهاء الحركات إلى الأنوار الجوهرية :

يقول السهروردي : ، ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول إما نور مجرد مدبر للبرازخ العلوية والإنسان وغيره ، وإما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا ، كما يشاهد من الأبخرة [ وهي ما يرتفع من الجسم الرطب ] والادخنة [ وهي ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده إياها إلى فوق ] ، .

والحركة في نظره على هذا الأساس نقلة وتغير ، أما الأولى فسببها الأنوار المجردة المدبزة ، وأما الثانية فترجع إلى الشعاع المجرد الصادر عن الأنوار المجردة . والحركة كلها ترجع في النهاية إلى النور الأول ، فحركة الحجر إلى أسفل ليست حركة طبيعية بالنسبة للحجر ، إذ لو كانت هذه حركة بالطبع لكان متحركاً دائماً وهو ليس كذلك . إذن هناك قاسر يخرج به عن حيزه الطبيعي وهذا القاسر إما أن ينتهي إلى نور مجرد مدبر (١) أو إلى شعاع كوكبي وهو نور عارض يحدث الحرارة في الماء فيكون منه بخار يتصاعد بسبب حرارة الأشعة الكوكبية ثم يتكاثف فيسقط مطراً ، أو يجمد فيسقط برداً أو ثلجاً .

وإذا حاولت الأبخرة المائية المتجمعة في السماء على هيئة سحب أن تتفكك حدث الرعد من شدة المقاومة والمصاكة ، ويتقدم هذه المصاكة ضوء عظيم هو البرق ، وهو نارية تحصل المصاكة ، وإذا انفصل الدخان عن السحاب نازلاً إلى الأرض فإنه يشتعل لكثافة جرمه ودهنيته في مادته ، وهذه هي الصواعق

(١) كالإنسان مثلاً عندما يقذف حجراً إلى أعلى .

وهي : إما لطيفة وإما غليظة ، وكذلك الشهب وهي الكواكب المنقضة في الليل ، ومادتها دخانية دهنية ، ووراء هذه النازلات قوى روحانية مسببة لها .

والرياح سببها إما تفرق الدخان الصاعد إلى أعلى إلى الجانبين قهيب على هيئة رياح ، والسبب الأول للرياح هو تسخين الهواء بالحرارة فتندفع وتهب على هيئة رياح ، والحرارة مصدرها الأشعة الكوكبية وهي نور عارض ، وحركات المياه في الأنهار وانفجار مياه الينابيع إنما هو راجع للبخار المحجوز في باطن الأرض وكذلك الزلازل والبراكين ، فالحرارة كلها سببها النور مجرداً كان أو عارضاً ، والحركات في البرازخ العلوية وإن كانت معدة للإشراقات إلا أن الإشراق من الأنوار القاهرة ، والمباشر للحركة النور المدبر ، فاعلة في حركات الأفلاك النور المجرد مع النور السانح ، والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة النورية إذ هي مستديمة للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عديم .

والسكون ليس ضد وجودياً فهو لا يحتاج إلى علة وجودية خارجية ، والسكون لا علة له ، فهو عدم علة مله وهي الحركة ، فالسكون لما كان عدمياً فهو مناسب للظلمات الميتة [ وهي ما لا حياة فيها ] ، ولولا نور قائم أو عارض ما وقعت حركة أصلاً . فصارت الأنوار علة للحركات والحرارات ، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور ( أي مُعد لحصوله ) لأنهما علتاه [ أي الفاعليتان ] بل تعدان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفاعض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها ، فإذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من الأشعة الكوكبية أفاض المفارق عليه ما يفيض باستعداده من الجوهر والأعراض ، .

، وأما النور فيوجد في أي الحركة والحرارة [ ويصاحبا بسنجه ] أي بأصله [ والنور فيأض لذاته فعّال لماهيته ، وأما أشعة الكواكب فإن الكوكب إذا قابل كثيفاً أعده لأن يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو

المسمى بشعاع الكوكب . والنور الثام [ كنور الكوكب ] له في نفسه أن يكون  
علة للنور الناقص كالشعاع .

ويجب التسليم ضرورة بأن النور يوجد النور ، وأن العارض يوجد العارض  
والتسليم بذلك كالتسليم بأنه ينتج من كون المثلث مثلثا أن له ثلاث زوايا ، وهذا مع  
أن المثلث هيئة ظلمانية ناتجة عن عرض ظلماني بيننا النور العارض هيئة نورانية .

والحرارة والحركة يتلازمان في العنصریات ، أما في الأجسام الفلكية فالحركة  
غير مصاحبة للحرارة . وبين النور والحركة مصاحبة في البرازخ العلوية أى بالنسبة  
للنور المدبر الأنوار العلوية .

ونستخلص من هذا أن الحركة مصدرها النور سواء في الموجودات العليا  
كالبرازخ الفلكية العلوية أو في العنصریات . ومصدر الحركة في الأول النور  
المدبر للفلك ولا تصاحب الحركة حرارة ، أى تغير من أى نوع فالحركات هنا  
دائرية منتظمة ولا كون ولا فساد . أما مصدر الحركة في العنصریات فهو الأشعة  
النورية الكوكبية العارضة إذا كانت مصاحبة للحرارة أو نور مدبر ( أى نفس  
إنسانية ) إذا كانت الحركة واقعة على الإنسان .

• وإذا فلتشت الأشياء ولم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور  
فلا مؤثر في الوجود غير النور المحض ، ولما كانت المحبة والقمر ( روحانيتين  
أو جسمانيتين من النور ) والحركة والحرارة أيضا معلولاه فصارت الحرارة لها  
مدخل في التزوع والشهوات والغضب ، وتم جميعها عندنا بالحركة - كاللحم واللحم  
والوقاع والدفاع - وصارت الأشواق أيضا موجبة للحركات أى الروحانية  
والجسمانية (١) .

(١) والنار أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر وهى التى تبديد الظلمات ، فهى أقرب  
إلى النور أى إلى طبيعة الحياة ، وهى أخذ النور الإسفهبذ ، ولذا عرف الأوائل النار بأنها عنصر

### ثانيا : الزمان :

• والزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها .  
ويلاحظ أن هذا تعريف أرسطو للزمان ، إذ يقول : الزمان مقياس الحركة  
بحسب المتقدم والمتأخر .

ويقصد السهروردي بقوله عن الزمان إنه مقدار أى أن له امتداداً مقدارياً  
يختلف بالثقل والسكرثرة ، وأما أنه مقدار الحركة ، فلأن كل مقدار فهو مقدار  
أشئ . وإذا لم يكن مقداراً أشئ ثابت فهو مقدار أشئ غير ثابت ، وهو الحركة ،  
وليس المقدار بهذا المعنى مطلقاً ، بل من حيث إذا اجتمع في العقل متقدم الحركة  
ومتأخرها . وإيس الزمان كالمسافة فإنها مقدار الحركة في الخارج لا في العقل ،  
وضرب للزمان مثلاً بالحركة اليومية فإنها حركة دورية ، والزمان لا بداية  
ولا نهاية له ، وإذا افترضنا بداية للزمان كان قبل هذه البداية زمان لم يكن فيه

== شبيه بالنفس في النورية والإضاءة ، وكما أن النفس تضيء عالم الأرواح فكذلك النار  
تضيء عالم الأجرام ، والنار لها الخلافة الصغرى في الأرض كما أن النفوس السكاملة لها الخلافة  
الكبرى ، ولله في كل عالم خليفة ، كالعقل الأول في عالم العقول والكواكب ونفوسها  
في عالم الأفلاك ، وكذلك في عالم المثال ، والنفوس البشرية والأشعة الكوكبية في عالم العناصر ،  
وكذلك النار سيما في ظلمات الليل .

• ومعنى الخليفة كونه متولياً لتدبير الرعية بالإصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس .  
والنار لها الخلافة الصغرى لأنها تخلف الأشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصاح الأغذية  
وتنضج الأشياء النية ، بخلافها صغرى لأن نور الإنسان المجرى المدبر وهو نفسه الناطقة تنصرف  
في النار أى في نورها العارض فكأنها آلة الإنسان .

• وبهما [ أى بالنفس والنار ] تم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك أمر الفرس بالنوحي لهما  
فيما مضى من الزمان . . . وعظموها لأنها أشرف الأجسام العنصرية وأضوؤها ، وأعلاها  
حركة ومكاناً ، لأنها لم تحرق الخابل وتعظيمها ينجى المظالمين لها من عذابها يوم الميعاد  
والأنوار كلها جوهرية أو عرضية واجبة التعظيم سرعاً من نور الأنوار - حكمة الإنتراق ،  
الفصل الثانى ، المقالة الرابعة ، راجع أيضا هيا كل النور س ٧٨ .



زمان ، وهذا تناقض إذ أن معنى القبل زمانى ، وإذن فالزمان أبدي أزلى ، واعتبار القبل والبعد بالنسبة إلى الآن اعتبار تقديرى .

و تعتبر القبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمى الدفعى ، والزمان الذى حواليه فالأقرب من أجزاء الماضى إليه بعد ، والابعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا ، (١) أى الأقرب من أجزاء المستقبل إليه قبل .

والزمان وحدة متصلة ، لا انفصال للماضى عن الحاضر أو المستقبل ، والآن الزمانى الحاضر وحدة تتصل بالماضى كما تتجه نحو المستقبل ، فالحركة دائمة لا توقف فيها ، وأما الكلام عن الماضى أو الحاضر أو المستقبل على أنها منفصلة فذلك يخالف الواقع . وهذا الموقف شبيه بالموقف الذى سبقه برجسون بعد ذلك فهو يرى أن الآن الزمانى تتمثل فيه الأوجه الثلاثية للزمان وأنه فى تطور مستمر وأن الكلام عن حاضر منفصل عن ماض أو مستقبل إن هو إلا تجريد عقلى يخالف الواقع ، والزمان لا يدرك بالعقل بل بالحدس .

### قدم العالم

العالم عبارة عما سوى الله (٢) وهو ينقسم إلى :

- ١ — قديم وهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوماً أو لياً كالحركة السرمدية والزمان .
- ٢ — محدث وهو غير ذلك .

(١) مقالة ثالثة ، الفصل الثالث ، حكمة الإنشراق .

(٢) المقالة الثالثة ، الفصل الأول — حكمة الإنشراق — راجع أيضاً هياكل النور — الهيكلى الرابع الفصل الخامس س ٦٦ — الواحد وهو الصانع علة نامة لسكل الأشياء ، وهذه العلة دائمة الوجود وما دام كذلك فإن المعلول لا يختلف عنها ، والا لزم مرجع وهو علة نامة لأنه لا يتوقف على أمر حادث ، والواحد قبل جمع الممكنات وليس به أى تغير فاذن العالم الصادر منه أزلى أبدي .

والمراد من كون العالم قديماً أن الأشياء الأربعة التى ذكرناها قديمة واستدل على ذلك بقوله : « إن نور الأنوار والأنوار القاهرة إلا يمكن أن يحصل منهم شئ . بعد أن لم يكن موجوداً . والشئ الذى يتوقف وجوده على شئ آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشئ . والعالم معلول لله والله أزلى ، وإذن فالعالم أزلى ، وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة الكاملة . ولأن تأثير الأزلى أزلى مثله ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بنور الأنوار وما يصدر عنه لأن الوقت متأخر عن نور الأنوار وعن الأشياء التى تصدر عنه . (١) ودليل آخر وهو أنه إن سلمنا بأن المعلول الثانى والثالث من القواهر مثلاً محدثة ، فهى تحتاج إلى مرجع ، ولا يمكن الوقوف عند حد معين فنحن نحتاج أيضاً إلى مرجع فى ذات الله يفسر سبب الحدوث لاختلافه عن طبيعة الله الأزلية ، وإذن لا يمكن القول بالحدوث بل يجب التسليم بأزلية المعلولات العالية الصادرة عن نور الأنوار .

وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها . ويعترض المتكلمون على التسليم بقدم العالم خوفاً من إثبات قديمين ، الله والعالم فيكون العالم مساوياً لله وقد كانت مسألة قدم العالم من المسائل الهامة التى هاجمها المتكلمون دفاعاً عن العقيدة وخالفوا فيها أرسطو وقالوا بحدوث العالم .

ويرى السهروردي أن مسألة قدم العالم وهو صادر عن الله لا تختلف عن صدور الشعاع عن الشمس . فلا يلزم من دوام الشئ مع الشئ مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالاعلة والآخر بالمعلوية ، فإن دوام أثر الشئ مع الشئ لا يقتضى التساوى ، واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم منه . وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع ؛ وكلما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه

منه ، فكذلك العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع أنه منه ولا يلزم منه محال مع ما ظن .

وعلى هذا فالعالم لا يساوى الله مع أنه صادر منه والصادر من القديم قديم لا تنفاه المرجح كما بينا .

وأما القسم الآخر من العالم وهو القسم الذى أشار إليه بأنه محدث ويقصد بذلك العناصر ، فالقول عنها إنها محدثة قول نسبي فهي محدثة بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة ، ولكنها مع هذا قديمة لأنها فى عالم قديم ، ولأن التنظيم الذى يصاحبها والأشعة الذابلة الباهتة التى تشرق عليها تتعاقب بنظام الأنوار قديم ، ولأن الفيض أزلى أبدي لا يتوقف عند حد معين ، وإذن فهذا القسم من الموجودات قديم بطريق غير مباشر .

تبين لنا من معالجة السهروردى للحركة والزمان وقدم العالم أنه متأثر بالمشائية إلى حد كبير رغم بعض الاعتراضات التى يثيرها ، والأسلوب الذى يتناول به الموضوع حسب مذهبه .

ودراستنا للحركة دون سائر المقولات الأخرى ترجع إلى أنها تشمل التفاعلات والتغيرات التى تحدث للجسم الطبيعى . غير أن السهروردى يرجع الحركات كلها ، سواء فى الجسم أو فى الأفلاك إلى الأنوار وأشعتها الصادرة ، وكان أرسطو قد عاد بالحركات إلى العقول ثم إلى محرك أول يحرك ولا يتحرك . وأما الزمان فتصل بالحركة أشد الاتصال كما يذهب أرسطو وكما يقرر السهروردى ، فالزمان مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، إذ أن تعادل المتقدم والمتأخر تناوُل للقبالية والبعدية وهما طرفا القياس الزمانى ، ولا يمكن فصل الحاضر عن الماضى والمستقبل على رأى السهروردى ومعالجتنا للزمان

تفضى بنا إلى مسألة قدم العالم تلك التى أثارها المشاكل لدى المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين

وحل السهروردى للمشكلة يقوم على التدرج فى القدم ، فالأنوار قديمة ، والعناصر قديمة ، ولكن تنظيم هذه العناصر يتم بواسطة الأشعة الفايضة نزولا من الأنوار المجردة ، وإذن فهناك تقدم بالمرتبة الأنوار على العناصر ، وهذا التقدم يفضى إلى تقرير نوع من التمايز فى القدم بالنسبة للأنوار المجردة فتصبح العناصر محدثة بالنسبة إلى الأنوار لاختلاف المرتبة فى النزول ؛ وإذن فالحدوث اعتبارى لحسب ، ولكنه فى النهاية قدم .

## الباب الرابع

### في النفس وخلاصها

الفصل الأول :	النفس والبدن ، مشكلة الخلاص ،
الفصل الثاني :	المعرفة
الفصل الثالث :	الإدراك الحسى
الفصل الرابع :	الإدراك العقلى . النفس الناطقة
الفصل الخامس :	العمل ( السلوك )

### الفصل الأول

### النفس والبدن

١ - لما كانت الذات الشاعرة هي ما يربطنا بالعالم بل ما يؤكد وجودنا في هذا العالم - إن كان لنا وجود غيرها على الإطلاق - تعين علينا أن نتناول بحث النفس في فلسفة مثالية هندسية تكاد تعصف بالخاصية الذاتية للنفوس الجزئية وتخضعها لموضوعية خارقة تكسب البناء الوجودى الإشراقى كله .

وأكثر المذاهب تطرفاً هو الذى يقوم على افتراض مبدل واحد ، فإما إقرار تام بالمادية الشاملة أو تقرير لروحية كاملة ، وفي الحالة الأولى نواجه عنف المذاهب الحسية وعكوفها على الواقع الملموس وعزوفها عما وراء الحس ، والنفس هنا ليست شيئاً على الإطلاق ، ولا اعتراف بوجودها إلا أن يقرر حسى كديمقريطس أنها مؤلفة من ذرات مادية لطيفة .

والروحية في غلوها لا ترى المادية خلال وثبات الفكر المثالية ، فتؤكد

الوجود للنفس وحدها ، فهي الذات الشاعرة كما هو عند ديكارت وهي الجوهر المدرك لأفكاره كما هو الحال عند باركلي ، فالموجودات ما هي إلا أفكار .

أما الوجودية المعتدلة عند أرسطو ومن تبعه فترى النفس قوة ما وجدت إلا لكي تحل في بدن خاص ، فكل نفس جزئية خاصة بدن جزئى خاص كذلك ، وعلاقة النفس بالبدن علاقة تدبير فقط . فالنفس هي التي تنحكم في البدن وعلى هذا الأساس وحده يفسر اتحاد النفس بالجسم . فما موقف الإشراقية من هذه المشكلة ؟

تنزع الإشراقية إلى الفكرة الأفلاطونية التي تقرر تطابق المادة مع الشر . فالبدن شر على النفس لأنه مادي ، والنفس قد غشيها البدن بكشافته ، فهي تسعى إلى الفسك من إسماره ، وأعمال الإشراقية تهدف في مجموعها إلى تطهير النفس وتوجيهها للوصول إلى الأنوار العالية . ولما كان البدن هو مانعها من تحقيق هذا الهدف كان الهروب منه واجباً لتحقيق الخلاص والتحرر العقلى ، إلا أن للبدن - وطبيعته الظلام - شوقاً لنفحات النور فهو ميال إلى صحة النفس واستجلاء أشعتها القدسية ، إذ أن طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلى للنور ، فالحب وحده هو الذى يقيم رباطاً بين النفس والبدن ، وليست هذه العلاقة علاقة علة بمعلول ، أو عرض بمحمول أى أنها ليست علاقة جوهرية ، فهي إذن (١) علاقة شرقية فقط لمناسبة بين النفس والبدن المستعد بالمزاج لقبول أفاعيلها . . . (٢) وما المزاج إلا كفتيلة استعدت فاشتعلت من نار [ وصارت ] مصباحاً ، فهكذا امتدعى من واهب الصور نفساً . هي كاله . . . واقنضت العلاقة الشرقية أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية ، فلماذا فاضت من النفس

(١) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة - فصل خامس .

(٢) النواحيات ، العلم الطبيعى ، التلويح الثالث .



على البدن قوة الغضب بإزاء قهرها لما تحتها، والشموة بإزاء محبتها لما فوقها -  
فإن النور لما كان فياضاً أذاته، لا لآمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق  
كلالته على البدن المستعد لقبولها.

وكما أن الجسم يميل إلى النفس، فكذلك النفس فإنما تميل إلى البدن الخاص بها،  
ولكن هذا الميل فبإحدى الحسب، وكما أن النفس تنقبض على البدن قوى خاصة  
بها فكذلك البدن يعمل في النفس قوى تنعاق به، كالغاذية والمولدة والنامية  
والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

وهذه القوى أى الرؤساء الثلاثة التى هى الغاذية والنامية والمولدة،  
والخوادم الأربعة: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، هى فروع للنور  
الإسفهبذ، والصبغة صنم للنور الإسفهبذ، والصبغة صنم لروح القدس  
صاحب طالع النوع الإنسانى... وهذه القوى تعتبر فروعاً للنور الإسفهبذ  
وفائضة منه من حيث أنها لا تنفرد بفعل دون الحاجة إلى النور، (١).

وكذلك قوى الحس الظاهرة والباطنة فهى أدوات للنفس يستعملها البدن  
لإدراك العالم الخارجى وظاهر حقيقة الملاحة بين الطرفين النفس والبدن فى مداومة  
عمليات الإحساس التى تتطلب محسوساً وعضواً حاسماً، وإدراك النفس المحسوس  
هنا يكون بإشراق جسمى وهنا ينضح أثر النفس الناطقة ذات الطابع النورانى؛  
فالمناسبات الحسية فى البدن وأعضائه المختلفة تقابلها مناسبات نفسية تتخذ  
الصبغة الإشرافية.

والاتحاد بين الطرفين غير ممكن، لأن وجود المادة فى مذهب روحى  
كمذا وجود وهى؛ إلا أن موقف السهروردى المذهبي، الذى ينفق مع المثالية  
الانفلاطونية فى مجمله، قد تابع المشائية الإسلامية إلى حد كبير فيما يتعلق بعلاقة

النفس بالبدن، وعلى الأخص ابن سينا، فقد ردد حججه دون تغيير أو تبدل  
إلا فيما يختص بالشكل ودواعى التصنيف المذهبي.

ويرد السهروردى على أصحاب المذاهب المادية فى مواضع كثيرة.

١ - النفس تدرك المعانى، والمعانى غير مادية فيجب أن تكون الآلة  
التي تدركها غير منقذرة أى غير مادية، وإذا فالنفس الناطقة غير مادية وهى غير  
البدن المادى.

٢ - يتحلل الفائض من الجسم ويذهب إلى الخارج، وقد يتر عضو  
من الجسم ولكن النفس تبقى كما هى وحدة متكاملة حتى بعد نلاشى الجسم  
أى بعد الموت.

٣ - الشعور بالذات دائماً خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها، مع  
إمكان غيبتها عن أجسامنا، يؤكد وجوداً مبدأً روحى وهو النفس،  
وهذا ما ذهب إليه ديكارت حينما قرر مبدأ المشهور Cogito ergo sum  
وأنا أفكر فأنا موجود، وبغضه بالوجود وجد النفس الشاعرة لا الجسم، ولحظات  
الفكر المنعافية تفرض على الشعور تمييزاً لا عموض فيه بين النفس والجسم.

٤ - ولكن هذا التمييز يخالف الواقع التجريبي، فالجسم كما نحس مطلقاً ذلولاً  
للنفس، ولا توجد واقعة واحدة فى حالة الصحة النفسية والجسمية تشير إلى أى  
نوع من الانفصال وعدم التأزر والانسجام أو النوافق بين النفس والجسم،  
وأكبر دليل على ذلك مظاهر الإحساس المختلفة. فما هى أداة الربط بين الطرفين،  
تلك الأداة التى نذبح للنفس أن تؤثر فى الجسم، والى تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر  
المنعدية التى تشير فى مجملها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسم، قد يكون  
اتحاداً أو غير ذلك؟

وإذا فقلنا فى إيجاد أساس لهذه العلاقة، فنبقى مظاهر اتحاد النفس بالجسم دون

تفسير مع وجود الفصل المتناهي إلى التام بين الطرفين ، وسنضطر إلى قبول تفسير بعيد عن المذهب وهو التوازي الأزلّي بين الظواهر النفسية والاحداث الجسمية وانسجامها ، بحيث تترايب الظواهر الأولى منذ الأزل لكي تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لما دون نداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أى نوع ، وهذا يقتضى القول بقدّم النفوس وقدم الأجسام قدما مطلقا وهذا ما يرفضه السهروردي .

وقد حل هذا الإشكال بإيراد طرف غيرهما يصلح في نظره لأن يكون وسيطا . وهو الروح <sup>(١)</sup> الحيواني .

وفكرة الروح الحيواني ليست جديدة فقد أشار إليها جالينوس في طبعه ، وأوردها الإسلاميون وتكلم عنها الغزالي في التهافت وهي نفس الفكرة التي استند إليها ديكارت في تفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية . فما حقيقة هذه الفكرة وما مدلولها ؟

النفس نورانية لطيفة والبدن برزخى ظلماني كثيف ، ولا يمكن الاتصال بينهما تضادهما ، يجب أن يكون هناك وسط يلتقيان عنده . يكون مزيجا من اللطيف والكثيف ووسطا بينهما ، وهذا هو الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب ، ومنبث في سائر أعضاء الجسم ، وعن طريقه تدبر النفس البدن ، ويحمل الدم هذا الروح في سريانه ، وذلك بعد أن يكتسب السلطان النوري <sup>(٢)</sup> من النفس الناطقة . ولما كان هذا الروح - في النورية والاشتغال - كسراج موضوع في التجويف الأيسر من القلب ، فتيلته البخارات السارية إليه من الأيمن ، ودهنه الدم المنجذب إليه من الكبدة ، والحس والحركة

(١) هياكل النور ص ٥٣ .

(٢) والمراد بالسلطان النوري السكيفية النورية التي تحمل له من النفس الناطقة وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور - راجع هياكل النور ص ٥٣ .

نوره ، والحياة ضوؤه ، والشموة حرارته ، والغضب دخانه ، ولما لم يكن في العناصر والعنصریات ما هو أشد مناسبة منه للنور - مع أن النور بطبعه يميل إلى الأنوار ويفرح بها المناسبة ، ويتفرغ عن الظلمات ، ويستوحش منها المضادة - صار هو المتعاق الأول للنور الإسفمبذ ، ويدوم تعلقه بالحياة التي هي ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة ، ويزول التعاق ويموت البدن بانقفاء ضوء السراج بانقفاء الدهن أو الفتيلة ، وهو مبدد في جميع البدن ، وكل جزء من هذا الروح في أى عضو كان ، فهو أيضا كسراج بذاته ذى شعلة : ولكن أشدة اتصال النفس بالبدن ، واتحادها به ، وغاية نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة ، بل لاتصال الأنوار بعضها ببعض يتخيل أن جميع تلك السرج والشعل سراج واحد ، وشعلة واحدة ؛ وهو حامل القوى النورية أى الجسمانية ، من المدركة والمحركة بأقسامها . ويتصرف النور الإسفمبذ في البدن بتوسطه ، إذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية ، من متوسط يكون له مناسبة معهما ، بأن يكون متوسطا بينهما فيكون ألطف من الكثيف وأكثف من اللطيف ، ويعطيه [ للبدن ] النور بإفاضته عليه القوى النورية الإسفمبذية . <sup>(١)</sup> واستخلص من هذا النص الآراء التالية :

١ - هناك صلة بين مراكز الحساسية وأعضاء الجسم . ونحن نفسر هذه الصلة الآن بالأعصاب ، أما حسب رأى السهروردي فالقوى المحركة والمدركة تسرى في البدن بفعل جرم بخارى لطيف يتولد من اطائف الاخلاط .

٢ - مصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب .

٣ - هذا الجرم لا يتدفع من القلب أتوماتيكيا ( تلقائيا ) بل بمساعدة السلطان النوري الذي يكتسبه من النفس الناطقة ، أى بعد إشراق نوراني عليه .

(١) شرح هياكل النور . المبجل الثاني ( مخطوط ) .

٤ — هناك صلة وثيقة بين اعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية ، والحياة والموت من ناحية أخرى .

وفي هذه الآراء ما يستوقف النظر :

أولا : سبق أن فصل السهروردي فصلا واضحا بين النفس والجسم ، باعتبارهما جوهرين مختلفين نوعا ، فهو يحاول بهذا الجرم الحيواني اللطيف أن يصل النفس بالجسم ، ولكن مهما كانت درجة لطافة هذا الجرم فهو جسم على أى حال فكيف يمكن أن تؤثر النفس في جسم ، أو أن تجعله وسيلة وآلة لتأثيرها ، وهذه الاستحالة راجعة إلى أن الوجود لا يتدرج من العالى إلى السافل تدرجا كليا ، إذ أن هناك تمييزاً أساسياً بين النور والظلام ، والروح والمادة ، ولا يمكن أن يلتقيا عند وسط لعدم إمكان قيام وسط بينهما .

وتزداد المشكلة تعقيدا بقوله : « بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة » . فما طبيعة هذا السلطان النورى الذى يؤثر على جسم مادي ؟ وإذا كان النور يؤثر على الروح الحيواني وهو جسم فلم لا يؤثر على الجسم مباشرة ؟

هذه مشكلة المذاهب التى تتمتع تعارضا جوهريا بين النفس والجسم ثم تحاول حل مشكلة الوحدة الواقعية الملوثة بين النفس والجسم فتفشل وتقع فى الثنائية .

ثانيا : وثمة شئ واضح من عبارة المؤلف ، وهو قوله عن الجرم الحيواني إنه مطية النفس الناطقة ، وإليه إذا كان معتدلا - ومعنى ذلك أن يكون بدن صاحبه سليما معافى - ظلت النفس الناطقة تمتطى هذا الجرم ، ومعنى هذا استمرار الحياة بالنسبة للبدن ، وأما إذا انحرف الجرم ، أى كان صاحبه معتلا ، فإن النفس الناطقة تترك البدن الذى فيه هذا الجرم ومعنى ذلك انعدام الحياة الجسمية أى الموت . ويستخلص من هذا أن مسألة الحياة أو الموت بالنسبة للبدن ترجع إلى البدن نفسه ، وإلى احتفاظه بقواه وسلامة أعضائه ، إذ لا تأثير للنفس على البدن من هذه

الناحية ، فالموت والحياة يتعلقان بطبيعة البدن ، وهذا موقف أساسى من مواقف الفلسفة المادية التى ترى الموت فى انحلال البدن والحياة فى سلامته .

٣ — والكلام عن اتصال النفس بالبدن يشير مشكلة هامة ، فهل وجدت النفس قبل البدن أم بعده ؟ أم وجد الإثنين معا ؟ يقرر السهروردي أن النفس الإنسانية لم توجد قبل البدن ، وهذا عكس ما يقرره أفلاطون وأتباع الأفلاطونية المحدثة ، وهو يرد (١) على القائلين بقدوم النفس مفندا آراءهم :

١ — إذا كانت النفس قديمة فما الدافع الذى أغراها بمفارقة (٢) عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ وعلى حسب مذهبه ، ما هو فى عالم النور لا يشترك موجودات عالم الظلام . وقد يمكن الرد على هذا الاعتراض بفكرة الخطيئة الدينية ، وكيف أن النفس الناطقة تركت مقرها فى العالم الملوئ نتيجة للخطيئة الأصلية ، ولكن السهروردي لم يتعرض لذلك .

٢ — كيف حبست النفس وأين قهرت ؟ وما السبب فى انطلاقها من محبسها فى وقت دون آخر ؟ وهل يصح أن يحبس القديم فى الآكوان الحديثة ؟ أى هل يصح أن تنصل النفس وصى قديمة بالجسم وهو حديث ، ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه لا مانع مطلقا من اتصال القديم بالحادث اتصال المتقدم فى المرتبة على الأخرس فيها .

٣ — ونزولها إلى عالم الحس معناه أن شيئا يجذبها إلى هذا العالم ، أى أن

(١) يلاحظ أن السهروردي يستعمل نفس حجج ابن سينا فى الاعتراض على قدم النفس .

(٢) الهياكل - الهيكلى الثانى ص ٥٥ ، وهو يورد نفس الاعتراض فى حكمة الإنشراق . -

« إن كانت النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصى فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض لأنها من نواحي تعلق البدن . وقد فرضت مجردة من جميع العلائق ، فلا اتفاق ولا تغير ، وإذن فتكون النفوس قبل الأبدان كاملة ، وإذن فتصرفها فى الأبدان لامتني له ، لأنه فى الأصل موجه إلى تحصيل الكمال وقد حصل . فوجود الجسم المعطل للنفس عن النورية لا لزوم له » .



البدن هو الذى يجذبها إليه ، وهل يصح أن يجذب الحادث القديم ، ويغريه بترك عالم القدس ؟

ويمكن الرد على هذا إذا عرفنا أن النفس شخصية أى أن كل نفس معينة منفردة عن النفوس الأخرى ، ولكل نفس شخصية بدن شخصى متصل به اتصال الشئ بلواحقه فليس هناك جذب ينتج عنه انفعال بل ترتيب فى طبيعة النفس المعينة يحتم أن تتصل بهذا الجسم المعين لا بأى جسم آخر سواء .

٤ — إن وجدت النفس قديما فى عالم القدس فكيف تتميز النفوس بعضها عن بعض ؟ والذى يميزها هى العوارض ، أما نوعها فتتفق ، ولا محل لها ، ولا فعل ولا انفعال ، إذ هذه توابع للبدن ، أى أنه يقصد إلى القول بأن النفوس ما دامت متفقة فى النوع فهى متشابهة ، واختلافها يكون فى العوارض والواحق التى لا تتعلق بها إلا بعد اتصالها بالبدن ، وإذن فوجود النفس قبل البدن لا يصح إلا على أساس اتحاد النفوس كلها دون تمييز .

٥ — « الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا - أى فى بدن من الأبدان - فليس بمدبر ، إذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ، ولا تصرف فيه بالغرض فوجوده معطل ، لأن الغاية فى إيجاد النفوس وصولها إلى كالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الأبدان ، فإذا لم تكن مدبرة كانت معطلة فى الأزل ، ولا معطل فى العالم لأن الأنوار الإلهية الصادرة عنه بواسطة الأنوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال بحسب استعداداته . » (١)

وإذن فاتصال النفوس بأبدانها اتصال أزلى ، ومعنى هذا انشعاب سبق وجود النفس على الجسم ، بل أن النفس المعينة توجد لجسم معين ، وتستمر هذه النفس

الخاصة بهذا الجسم ، وهى على هذا النحو من التعمين إلى الأبد ، بقطع النظر عن تلاشى البدن وفنائه إذ أننا ننظر إلى نفس يعينها بدن خاص ، وبطل تعينها أو تحديدها أو شخصيتها حتى بعد زوال الجسم ، وعلى هذا الاعتبار وحده يمكن فهم الاتصال الأبدى للنفس بالجسم . وهذا الموقف يبطل القول بالتناسخ ، لأن التناسخ معناه اتصال نفس جديدة ببدن جديد ، والنفس لا تتعلق إلا ببدن معين له استعدادات معينة ، وليس معنى اتصال النفوس بأبدانها اتصالا أبدى عدم إمكان التجرد الروحى والوصول بل الطريق مفتوح للسالكين .

وقد كان موقف السهروردى من إنكاره تقدم النفوس ووجودها قبل البدن مثار نقد من تلامذته . فالشيرازى شارح حكمة الإشراق يذكر أن أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس ، وهو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه لقوله : « الأرواح جنود مجنونة ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ، وقوله : [ أى أفلاطون ] « خالق الله الأرواح قبل الأجساد بأنى عام ، وإنما قيده بأنى عام تقريبا لإفهام العوام ، وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة ، بل هى منتهية أقدمها وحدوثه ، ويذهب أفلاطون أيضا إلى أن وجود النفس ضرورة مسلمة من حيث أنها معلول لعلة تامة ، وإن لزم وجود النفس مع البدن كان معنى هذا توقف وجود النفس والبدن معا على العلة النامية ، وهذا باطل فالنفس سابقة على البدن فى وجودها . » (١)

واعترض تلامذته على موقفه اعتراض منطقى ، فالإشراقية نتجه مع الأفلاطونية فى كثير من المواضع الرئيسية ، واعتبار سبق النفوس فى الوجود على الأبدان تحتّمه ضرورات المذهب الذى يجعل من النفس موجودا أشرف من الجسم ، فلا يتساوى معها فى الوجود ، وإنى سبق النفس على الجسم فى الوجود

يقضى تقي سبق الجسم عليها في الوجود ، فلا يبقى إلا أن يوجد البدن حال وجود الجسم .

ولما رأيت فنيلة مستعدة للاشتعال من النار ، من غير أن ينقص منها شيء . فلا ينعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينقص من بارئها وأوهبها وربها القريب القدسي الفعال ، (١) أي أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها ، وشبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار ، فتح اتصال النار بالفتيلة واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يعنورها نقص ، كذلك العقل الفعال وهو واهب النفوس البشرية مهما أفاض من نفوس فإنه لا يعنوره نقص ما .

وإذن فهو يستبعد فكرة خلق النفوس ، كما رفض القول بقدمها ، ويحل الإشكال عن طريق الفيض أو الإشراق ، كما نفيض الأشعة من الشمس ، واللهب من النار . وسنرى أن الفيض أو الإشراق لا يفسر مشكلة الزمان ، لأنه مادام لا يعلو على الزمان - وافترضه عدم تعاليه عن الزمان - نأجج من حصوله في الوجود ، والوجود مقارن الزمان - فهو في الزمان ، وما دام كذلك فيجب تفسير موضعه في الزمان المطرد . وتبقى المشكلة قائمة في نطاق مشكلة الفيض العامة .

وافترض حصول النفس عن طريق الفيض قد يجعل البعض ينوهم أنها الواحد ، فهي نور من أنوار الله القائمة لا في أين . ، من الله مشرقها وإلى الله مغربها . ، وقد جاء في الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوني . » وهو يرد على هؤلاء الواهمين وهم الحلوليون بقوله « جماعة من الناس لما تفتنوا أن هذه غير جسمية توهموا أنها البارئ تعالى ، هؤلاء مخطئون وذلك :

(١) الهياكل - الهيكل الرابع - الفصل الأول س ٩٠ .

١ — لأن الله واحد والنفوس كثيرة (١) ، وتفسير ذلك أنه لو كانت النفوس تؤلف نفسا واحدة لاطاع زيد على ما اطاع عليه عمرو ، وانشأبت إدراكات الأفراد ، وهذا غير مشاهد في الواقع . وإذن فالنفوس مختلفة ومتعددة .

٢ — ومن ناحية أخرى كيف يتصل الله بالبدن وقواه ؟ وكيف تخضع القوى الإلهية لقوى البدن ؟ وكيف يتحكم البدن في ذات الله ويجعله رهن إشارته ؟ ويتناول بعد ذلك القائلين بوحدة الوجود فيقول :

« جماعة توهموا أنها جزء منه ، وقد برهن على فساد معتقدهم بقوله .  
١ — الله لا يقبل التجزئة لأنه ليس بجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه .

٢ — إنه ليس هناك من يستطيع تجزئة ذات الله ، وإذا تركت الذات وشأنها فالوحدة أفضل لها من الانقسام .

انضحت لنا عما سبق حقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، فعلى الرغم من قيام المذهب الإشراقي على حقيقة جوهرية ، وهي اعتبار المادة عدما محضا ، إلا أن ضرورة تفسير الواقع الحسي اقتضت التعرض لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن ؛ وينتقد السهروردي موقف أفلاطون فيما يقرره من وجود النفس قبل البدن ، ولا يقبل الفكرة الأرسطية وهي التي أسلم باتحاد النفس بالجسم اتحادا جوهريا ، وتفسر العلاقة بينهما على أنها علاقة تدبير ، أما السهروردي فلا يقر

(١) هناك نفوس كثيرة لا نفس واحدة وقد رفض السهروردي افتراض كثرتها قبل حلولها في البدن لأنه ما الذي يميزها حينذاك ؟ أما وحدتها قبل البدن فيرد على القائلين بها أن النفس لا يمكن أن تنقسم لتعمل في كثرة الأبدان . ويبرر اختلاف النفوس بقوله : « ولكن هذا الاختلاف في الشدة يكون بين مجموعات من النفوس ، كل مجموعة عدد أفرادها لا متناه ولها رتبة واحدة ويميزها عن بعضها خصائص البدن وقابليتها ، ثم الانفاقات الحاصلة من الحركات الفلسفية ، ويكون هذا الاختلاف من حيث شدة النورية . » حكمة الإشراق - مقالة رابعة .

الاتحاد الجوهرى بينهما ، ويرى أن العلاقة شوقية بحتة ، ومن حيث العلاقة ترى أن شقة الخلاف ليست بعيدة بين علاقة التدبير والعلاقة الشوقية ، فالأولى تتضمن معنى التعلق بالبدن والعكوف على التصرف فيه ، والانشغال بأمره ، أما الثانية فإنها تتضمن ميلا فيزيقيا بسيطا من نفس خاصة لبدن خاص بها ، وهذه العلاقة البسيطة هي كل ما يربط النفس بالبدن من الناحية الطبيعية البحتة ، أما من الناحية الميتافيزيقية فإن المذهب الإشراقى بعصف يمثل هذه العلاقة ، فالنور لا يشتاق للظلام ، ويصبح أى ارتباط بين النفس والبدن من قبيل الأوهام . ومذاهب الفيض تعتبر البدن شراً وترى فى التخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها . فالمثل الأعلى للنفس أن تنحرر من المادة التى تمنعها من الرقى إلى العالم العقلى الذى صدرت عنه ، وغايتها المثل أن تعلق فى مراتب الوجود ليزداد ما تستقبله من إشراق ، ولا يحصل لها هذا إلا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ، ورحيلها إلى حيث تحيا فى عالم الدوام والأبدية .

ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل الخلاص ؟

إنه يتحقق بالمعرفة والسلوك ، بالعلم والعمل ، أو بالنظر والمجاهدة ، أو بمعنى آخر عن طريق توجيه الإرادة والعقل حتى يتم اتحادهما وتصل النفس إلى أسنى غاياتها ، وهى التخلص من البدن والوصول إلى مرتبة الغبطة التامة ، فليبدأ المرء بتغيير اعتقاده فى حقيقة الوجود ، ثم يسلك سلوكا يتفق مع حقيقة هذا الاعتقاد ، أى أن يبدأ الإنسان بالتسليم بسلطان نور الأنوار وغلبة الأنوار القاهرة ، وانفرادها بالوجود دون الظلام فهو لا وجود ، وأما سلوكه بمقتضى هذا الاعتقاد ، فهو مجاهدته لنفسه حتى تتخلص من البدن المظلم المادى الذى يفسى نقاءها وبشيء الشر فى جوانبها ، ومتى تخلصت منه استطاعت أن ترقى فى مدارج النور حتى تصل إلى الحق وهذا منتهى أهداف السالكين .

فبالخلاص إذن طريقان يلتقيان عند نقطة واحدة : أولهما طريق المعرفة ، وثانيهما طريق العمل ، ونريد أن نحدد وسائل الطريق الأول وسبله ، ثم نتناول الطريق الثانى بالتفصيل .

## الفصل الثانى .

### المعرفة

١ — يضع الفلاسفة الصوفيون مشكلة الخلاص على رأس المذاهب التى يصيغونها ، ويجعلونها نقطة البدء فى أى بحث وجودى أو إبستمولوجى ، فوجود النفس فى عالم المادة شر يجب التخلص منه بالنظر والعمل - كما بينا - واتحاد النظر بالعمل فى سبيل الوصول إلى هذا الهدف يرجع إلى موقف سقراط الأساسى فى التوحيد بين العلم والفضيلة ، والنظر والعمل فى ميدان الأخلاق ، أى فيما يختص بمبدأى الخير والشر . وإخضاع القيم الوجودية والإبستمولوجية لمبدأ الخلاص إدخال لها فى باب الأخلاق وإخضاعها لمبدأى الخير والشر بمعنىهما الوجودى والأخلاقى معا .

وفى الإشراقية لا يتحد النظر بالعمل فحسب ، فى المراحل الأولى لسلوك النفس وترقيتها فى مدارج السمو الروحى ، بل نجد اتحادا أساسيا بين العقل الموجد وفعل المعرفة ، أو تطابقا تاما بين وسائل المعرفة ووسائل الإيجاد ، فالشعاع الذى يشيّد الوجود هو الذى يحمل المعرفة للوجود الذى يشرق عليه وهكذا تنظم الوجود نطاقيات من الأشعة المشرقة التى تلقى المعارف على الموجودات التى تشرق عليها .

وتتدرج إشراقات المعرفة من العقول العليا إلى روح القدس أو العقل الفعال عند ابن سينا كما بينا . وروح القدس هو المسكف بالمعرفة الإنسانية . ويتلقى روح القدس إشراقات المعرفة عن العقول العليا وعن الواحد أو نور الأنوار . ولما كان روح القدس هو كلمة الله فى العالم الأرضى وهو الواسطة بين الخلق الإنسانى والعالم الأعلى لذلك فإن أى بحث عن المعرفة الإنسانية يجب أن ينتجه إليه . هذا



بالإضافة إلى ما أشرنا إليه حين الكلام على تخطيط الوجود النوراني ، من أن نور الأنوار يتصل مباشرة بجميع الموجودات دون وساطة الأنوار العليا ، وعلى ذلك فإن هناك طريقاً آخر وهو إشراق الواحد على النفس الإنسانية بالإضافة إلى إشراق روح القدس عليها . وبتضافر هذان الطريقتان في تخلص النفس وتوجيهها للوصول إلى أبيها المقدس وهو روح القدس ، ثم إتمام الرحلة إلى الواحد أو نور الأنوار .

٢ — وإذا أردنا التعرض لبحث مشكلة المعرفة — أى معرفة النفس الإنسانية — تعين علينا أن نلقى ضوءاً على الإدراك سواء كان حسياً أم عقلياً أم مباشراً .

فالإدراك الحسى يقوم على الاتصال المباشر بين الحس والمحسوس ، وتتدخل النفس الحيوانية لتنظيم هذا الاتصال وإيجاد الصلة بينه وبين الكيان النفسى الكلى ( النفس الناطقة ) . والإدراك العقلى يقوم على تناول الأمور العقلية أى الأفكار ، وهذه الأفكار إما أن تكون عادية يجردها العقل من المحسوس أو يستنبطها الفهم من أفكار مرتبة بطريقة ما ، أو تكون الأفكار أسمى من أن يدركها الذهن الإنسانى بقواه المحدودة كأن تتعلق بموجودات لا يحددها زمان أو مكان ، وطريق المعرفة فى هذه الحالة هو الحدس أو الإدراك المباشر الذى تنثال المعرفة فيه على الذهن العارف عن طريق الإلهام والتنوير ، وهناك نوع ثان من الحدس لا يتطلب قوة خارقة وقد يكون حسياً أو عقلياً وهو يرجع إلى ميزة خاصة للذهن الذى يحبط الموضوع بنظرة مجموعية شاملة وينفذ إلى صميمه . ويختلف الإدراك باختلاف موضوعه ، فالماديون يجعلون الإدراك الحسى أساساً للمعرفة ( هيوم ) ، والعقليون الذين يرون فى الفكرة موضوعاً للمعرفة ( باركلى ) لا يقيمون وزناً للإدراك الحسى ، أما الوجوديون المعتدلون وبمثلهم الأرسطيون ، فيقبلون الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؛ وقد نأثر الإسلاميون منهم بالأفلاطونية المحدثة فأكملوا الإدراك العقلى بالحدس الصوفى ، ونجد طائفة من الروحيين الذين يرجعون

الإدراك الإنسانى فى جملته وتفصيله إلى الله بدون تدخل من النفس الإنسانية إلا من حيث أنها مستقبلة للمعارف ، وقد نلحق بالأشاعرة هؤلاء — مع شىء من التجاوز — أما ما لبرانش فإنه الممثل الحقيقى لهذه الطائفة حيث تلعب العناية الإلهية دوراً رئيسياً ، فانتباه (١) النفس لتلقى المعرفة هو صلاتها الأبدية فى اتجاهها إلى الله الذى يتكفل بإفناء المعارف على النفوس المخلصة المنهيمة للحق .

٣ — فأى طريق إذن بسلكه الإشرافيون ؟ وكيف تحصل النفس الإنسانية على المعرفة ؟

هناك موقفان : أحدهما مؤقت والآخر أساسى ، أما الأول فهو الموقف الذى اتخذته الفارابى وابن سينا بصدد الإدراك الحسى والعقل . وأما الثانى فهو الإدراك المباشر عن طريق الإشراق .

واعتبار الموقف الأول مؤقتاً يرجع إلى اعتبارات مذهبية صوفية ، فالنفس وقد بدأت حيانها بالاتصال بالجسم فيجب أن تدبر شئون هذا الجسم وأن تدرك العالم الخارجى عن طريقه ، وعلى هذا فوسيلتها هى الإدراك الحسى ، ويليه التجريد والتعقل . ولما كان اتصال النفس بالجسم اتصالاً مؤقتاً ، وتستخلص كل نفس من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له ومداومتها على التأمل ، لذلك كان الطريق الطبيعى للمعرفة طريقاً مؤقتاً تسلكه النفس فى أولى مراحل رحلتها إلى العالم الأعلى ، وإذا رجعنا إلى الموقف الميتافيزيقى للإشراقية نجد المادة وقد جعلت عدماً ، فالنور وجود والظلام لا وجود ، والجسم مادة فهو عدم من الناحية الميتافيزيقية أو على الأقل يصبح وجوده اعتبارياً لا حقيقياً ، فالوجود الحقيقى للأنوار وحدها ، فالطريق الطبيعى للمعرفة قائم على تفسير الإدراك الإنسانى فى المرحلة التى يتصل الجسد فيها بالنفس وهى مرحلة ثانوية

(١) راجع ما لبرانش « البحث عن الحقيقة » الرؤيا فى الله .

وليست أساسية ، إذ أن الأجسام أشباح غير حقيقية والنفس يجب أن تتطلع إلى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية . والإدراك المباشر عن طريق الكشف الصوفي يتم بعد تجرد النفس عن الجسم ، ولكن العامل الإشرافي يتدخل حتى في أثناء اتصال النفس بالجسم ، فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الإنساني هو الذي يقيم المعرفة الطبيعية ، فهو الذي يجرد الصورة المعقولة ويجعلها مادة للعقل .

ويعتمد السهروردي في كتبه على الكشف الصوفي وحده ، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الإشراف أنه شاهد الأنوار العليا معاينة بعد تجرده عن بدنه . وذوات الأضنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من أشياعهم ، ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر . وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكماء إلى هذا ، وأفلاطون ، ومن قبله مثل سقراط ، ومن بعده مثل هرمس وأغاثانذيمون وأنباذوقليس ، وكلهم يرون هذا الرأي . وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور ، وحكي أفلاطون ، عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها . وحكما الهند والفرس قاطبة على هذا .

وفي موضع آخر يذكر (١) أن النور المدبر يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتألهون ، أصحاب الرياضات والمجاهدات ، الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم . ومن جاهد في الله حق جهاده ، وقهر الظلمات [ أي القوى البدنية ] رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات هنا . فتور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الإسفهبذ ، ومرئية برؤية بعضها بعضا ، والأنوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع إلى علمها ، بل علمها يرجع إلى بصرها ، وكل ما في البدن ظل للنور

(١) مقالة ٤ ، فصل ٦ - حكمة الإشراف .

الإسفهبذ [ النفس الناطقة ] ، والهيكل [ الجسم ] طلسمه .

وجاء في التلويحات بخصوص منام رأى السهروردي فيه أرسطو وطلب إليه خلاله أن يطلعه على حقيقة العالم والمعرفة قال :

« ... ثم أخذ يثنى على أستاذه وأفلاطون ، الإلهي ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته . ثم كنت أعدد جماعة أعرفهم غشا النفث إليهم ، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وإلى محمد بن سهل بن عبد الله التستري وأمثالهم فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الانصالي الشهودى ، وما اشتغلوا بعلايق الهيمولى ، فلم يزلنى وحسن مأب . » (١)

والذى يهدف إليه هذا النص واضح ، وهو أن الفلاسفة المشائين أصحاب الحكمة البحثية والمعرفة البرهانية لا يرقون إلى مرتبة أصحاب الحكمة الذوقية أتباع أفلاطون الإلهي ؛ ومع أن السهروردي يورد هذا الكلام على لسان أرسطو في منام حصل له ، إلا أن هذا النص يورد رأيا يخالف موقف أرسطو الأساسى ؛ ويمكن أن يفسر هذا بما ورد في النص من قوله : « وتحيرت في هذا الثناء على أفلاطون من أرسطو ، ومعنى هذا أن السهروردي يعرف أن مذهب أرسطو يخالف مذهب أفلاطون ويهاجمه وخصوصا نظريته في المثل العقلية والمعرفة الإلهية ، فكيف به يثنى عليه ، ويقبل آراءه ؟ يفهم من هذا أن أرسطو رجع عن رأيه [ حسب السهروردي ] في حياته الأخرى بعد أن انصل بالعالم العقلى وقبل موقف أفلاطون في المثل والمعرفة العقلية .

(١) المورد الثالث - الفصل الأول ، التلويحات . فقرة ٥٥ .

ويقصد السهروردي من هذا النص أيضا إلى مهاجمة المشائية الإسلامية وهدم الأساس الذي تقوم عليه ، وربما أشار السهروردي إلى ما قيل عن أرسطو من أنه رجع في آخر أيامه عن الاعتراضات التي وجهها إلى المثل في ما بعد الطبيعة ، تلك الاعتراضات التي ردها المشائون فيما بعد . ومهما يكن من شيء فإن السهروردي يضع الحكمة البحثية في مقابل الحكمة الذوقية ، والأولى أدواتها الإحساس والعقل ، والثانية اتصال مباشر بموضوعات المعرفة وإشراق وتنوير . والنوع الأول من المعرفة هو النوع الطبيعي الذي يحصل في حالة اتصال النفس بالبدن ، فيكون فيه الإشراق نسبيا على قدر استطاعة النفس التحلل من ظلمة الحس وعتمة البدن ، والعنصر الإشراقي يرد عليه من عقل سام هو رب النوع الإنساني ، وتدرج النفس في مراتب السالكين يقربها شيئا فشيئا من تلقى فيوض العرفان من أبيها المقدس ونور الأنوار .

فليست هناك إذن شروط خاصة للمعرفة المباشرة الخاصة إلا في خلاص النفس من البدن . والمعرفة المباشرة ويمثلها الحدس تتطلب شروطا هي أقرب إلى قبول المبدأ الذي يقوم عليه الحدس الصوفي أي المعرفة المباشرة في أعلى مراتبها ، فديكارت يرى أن تنهيا النفس لاستقبال الحدس بتنقيتها من الشواغل ، وتركيز الذهن في الموضوع المراد تلقى حدس فيه ( أي الانتباه ) ، غير أنه يضع العناية الإلهية كحافضة للمعرفة الإنسانية من الشيطان الماكر الخبيث أي من الانحياز إلى الخطأ ، ما دامت وسائلنا المنطقية صحيحة ، وسند الحدس هنا إيمان مطلق بالعناية الإلهية . أما ما لبرانش فإنه أقرب إلى الموقف الصوفي من ديكارت فهو يطلب توجيه النفس إلى الذات الإلهية وتطهيرها من شواغل الحس وتجميع كل عناصرها لإحداث لحظة الانتباه التي هي تهيق لتلقى العرفان . والسهروردي يستعمل الطريق الطبيعي للمعرفة في عرض ما عاينه مشاهدة بطريقة تفصيلية ، وهذا يتطلب براهين إقناعية ، وهذا هو المراد بالمعرفة البرهانية أي البحثية ،

وهذا هو الطريق الوحيد عند من ليست لديهم القدرة على الإدراك المباشر . أما الذوق الصوفي فهو الإشراق وهو الفيض وهو العرفان ، ويكون في أصفى مرتبة بين العقول العليا ، وقد أشرنا إلى أن النور درك لذاته ، شاعر بذاته ، وأنه فوق ذلك مدرك لغيره من الأنوار ، ويتم الإدراك عن طريق الأشعة النورانية الفائضة ، فالعقول تتلقى العرفان كل بما هو أعلى منه درجة ، فالأسفل يتجه إلى الأعلى في حركة مشاهدة ، والأعلى يتجه إلى الأسفل في حركة إشراق ، وكل عقل يتصل بنور الأنوار عن طريق الأنوار التي تفصل بينه وبين الواحد ، ثم يتصل به أيضا مباشرة ، ويزداد التنوير أو الإشراق كلما اقترب العقل من نور الأنوار ، وغاية الأنوار الاتصال بالواحد عن كشف فيزداد ما تستقبله من إشراق وعرفان ، والنفس الإنسانية تبلغ أسفى مرتبة حينما تنشعب بالأنوار العليا وتحيا بجوانبها في عالم الثبات والأبدية ، ولسكنها لا تزال مشوقة إلى الاحتراق بسبجات وجه الواحد لتنفجر في بحر أشعته ويلفها جوده وغناه المطلق .



## الفصل الثالث

### الإدراك الحسى

١ — إن أول موضوع يستثير الذهن العارف بعد إدراك النفس هو علاقة هذه النفس بالعالم الخارجى ، ويتبع هذا أو يسبقه البحث فى حقيقة هذا العالم الخارجى ، فهل هناك عالم خارجى بالمعنى الذى يصفه لنا به الطبيعيون ؟ أم أنه مجرد أوهام لا حقيقة لها والوجود الحقيقى للنفس وأفكارها ؟

وتتفرع مواقف الذهن الفلاسفى على ثلاث وجهات رئيسية للنظر : أولها اعتراف بوجود العالم الحسى وحده دون غيره وإنكار الأفكار والمعانى العقلية ، وهذا هو موقف الحسيين . وثانيها — إنكار للعالم الحسى واعتراف للنفس أو الروح بمطلق الوجود ، وهذا هو موقف التصوريين . وثالثها — موقف وسط يعترف بوجود العالم الحسى مع النفس ، ويرتب ارتباطهما وطريقة اتصالهما ، وهذا هو موقف الأرسطيين .

فأى المواقف يعتنق السهروردى ؟

إن الموقف الذى يتفق مع الإشرافية هو الموقف الثانى ، الذى يقول به التصوريون والروحانيون ، فالعالم الحسى وهم ، والوجود الحقيقى هو وجود النفس أو الروح أو النور فى مختلف مراتبه ، ولكن دواعى اتصال النفس بالجسم والعالم الحسى فى المرحلة الأولى المؤقتة استندت تفصيلاً لطريقة اتصالها بهذا العالم كما أشرنا إلى طريقة اتصالها بالجسم ، وطريق الاتصال مهد معروفة وهو الإدراك الحسى ؛ فالاعتراف بالعالم الحسى يتبعه حتماً إيجاد وسيلة لإدراك هذا العالم لذلك كان الإدراك الحسى هو الباب الرئيسى الذى تنفذ منه معلوماتنا ومعارفنا . وعلى العكس من ذلك نجد التصوريين وقد أوصدوا مذاهبهم دون الإدراك

الحسى بل شككوا فى قيمته وهدموه . وهذا النوع من الإدراك يتصل بالمحسوس اتصالاً مباشراً ، وموضوعاته هى الجزئيات لا الكميات ، ومن ثم فيجب أن تكون فى النفس قوى خاصة مرتبة لإدراك هذه الجزئيات ، وللملاءمة بين البدن والنفس من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى . وهذه القوى مصدرها النفس أى النور وعلى ذلك فإن النور هو الذى يشرف أيضاً على اتصال الجسم وحواسه بالعالم الخارجى ؛ وفى النفس نوعان من القوى : الأولى — هى قوى النور وحى الحواس الظاهرة والباطنة . والثانية — هى قوى الظلام وهى قوى النمو والهضم الخ . .

ونقسم النفس على هذا النحو بورده فى حكمة الإشراف ، وهذا التقسيم ليس حقيقياً بل أننا نقبله لأنه يسهل لنا فهم أفعال النفس وقواها .

وهناك التقسيم المشافى الذى نجده فى سائر كتبه الأخرى ، فالنفس إما نباتية أو حيوانية أو ناطقة . وللنباتية قوى هى الغذائية والمولدة والنامية . أما الحيوانية ففيها ناحيتان :

( ١ ) حركية . ( ب ) إدراكية .

وأما الحركية فهى إما ( ١ ) باعثة على الحركة . أو ( ٢ ) نزوعية . والنزوعية إما ( ١ ) غضبية ، تطرد غير الملائم . أو ( ٢ ) شهوية ، تجلب الملائم . فأما الإدراكية فإن لها نوعين من القوى : ( ١ ) ظاهرة ؛ ( ٢ ) وباطنة . إذ أن إدراك الحيوان إما فى الظاهر وإما فى الباطن .

أولاً — الحواس الظاهرة :

وهى توجد فى الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة ، وهى اللس والذوق والشم والسمع والبصر ، واللس يدرك المضاد لا المشابه .

البصر — نظرية الرؤية :

د أما البصر فهو قوة مرتبة فى القصبية المجوفة ، مدركة لما يقابل العين بنوسط

جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ، ولا بانطباع الضور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملئتي القصبتين المجوفتين ، ولا باستدلال ، لبطان ذلك كله ؛ بل بمقابلة المستنير للعين السليمة ، وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآئية ، خالما يقع للنفس علم حضوري إشرافي على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة .

ومعنى ذلك أن الإبصار لا يكون بانطباع صورة المرئي في العين على رأى المشائين وابس بخروج شعاع ضوئي من البصر يقابل موضوع الإبصار ، بل أنه يحدث إذا توافرت شروط خاصة :

أولاً — عدم وجود حجاب بين العين السليمة والمستنير أى الموضوع المائل أمام العين .

ثانياً — يمتنع الإبصار إذا كان الشيء قريباً جداً مثل باطن جفن العين .

ثالثاً — يمتنع الإبصار أو لا يتحدد إذا كانت العين مفقودة أو غير سليمة .

رابعاً — كذلك يمتنع الإبصار إذا كان المرئي غير واضح وبعيداً .

إذا توافرت هذه الشروط أمكن للعين أن تستقبل الشعاع الذى يشرق عليها فترى الشيء المائل أمامها . وتفصيل ذلك أنه إذا اتفق وأصبح وضع جسم ما في مقابل عين ما بحيث يمكنها أن تبصره ، في هذه الحالة فإن رب النوع - النوع الإنسانى أو روح القدس - يشرق على النفس ، أى يفيض عليها شعاع العرفان فيدرك البصر وجود الشيء الظاهر أمامه .

وعلى هذا فالسهروردى يقدم تفسيراً جديداً للرؤيا يستند إلى الإشراف الحضورى على النفس حال ظهور الشيء أمام العين ، فما إبراهيم يفسر الإدراك البصرى كما نعرفه على أنه الرؤية في الله ، ويفسر باركلى الإبصار بنظريته في « العلامات » تفسيراً واقعياً . أما السهروردى فإنه لا يجعل للعين دوراً ذا بال ، فيأدراك المرئى راجع إلى الشعاع الروحى الذى يفيضه العقل الفعّال على النفس

دون تدخل من العين ودون أن يخرج منها أى شعاع إلى المرئى أو يصدر عن المرئى شعاع إليها . وهو يبطل هذا الموقف الذى يستند إلى صدور الشعاع الحسى ويعجب متسائلاً : كيف ينطبع الكبير في الصغير ؟ أى كيف تترسم صورة الشيء الكبير في الشبكية وهي صغيرة ؟

ولكن تدخل عنصر إشرافى في الإدراك البصرى يثير مشاكل عدة ، أهمها تفسير الإحساس بالمرئى عن طريق الشعاع العقلى النورى وهما على طرفى نقيض . وقد كانت الأرسطية قد رسمت أصولاً للتقريب بين المحسوس والمعقول حيث وضعت درجات للتجريد والعقل ، واسكننا هنا نجد انتقالاً غير منطقي بين المحسوس والمعقول واتصالاً غير ممد بين المظلم والنوراني .

والمشكلة الثانية أن السهروردى كان قد وضع الأرواح الحيوانية للتقريب بين للنفس والإحساس على حسب رأيه ، فكيف به لا يقيم هذه الواسطة بين الإبصار والنفس ، ما دام الإدراك البصرى فرعاً للإدراك الحسى ، مهما علت مرتبة الإبصار على الحواس الأخرى ؟

ومشكلة ثالثة هي كيف تدرك العين وهي حاسة شعاعاً عقلياً روحياً ؟ وربما استطعنا أن نخرج من موقفه هذا بنتيجة حتمية ، وهي إذا كانت العين المحسوسة معطلة على هذا النحو فهل يستطيع فاقد البصر أن يبصر المرئيات عن طريق الإشراف الحضورى ؟ أكبر الظن أن منطق الفظرية يقبل الرد بالإيجاب .

ومهما يكن من استعصاء هذا الموقف على الذهن ، إلا أنه موقف جديد طريف معاً ، يتلاءم والمذهب الإشرافى الجديد ، ويحاول تفسير الإدراك البصرى عن طريق الإشراف أو الفيض النوراني .

ترتيب الحواس :

هذه الحواس الظاهرة تختلف حسب أهميتها في الحياة وضرورتها للجسم ،

لا من حيث شرفها ، أى باعتبارها أدوات حياة ، فيقدم اللبس على باقى الحواس لأنه أهمها من حيث نفعه ، وذلك مع أن البصر آخر الحواس ، وهو أشرفها ، إلا أن اللبس أعلى مرتبة من حيث الأهمية ، يلعبه فى ذلك الذوق ثم الشم ثم السمع . ويقبل السهروردي هذا الموقف الأرسطى بخصوص ترتيب الحواس الظاهرة .

ثانياً : الحواس الباطنة :

١ — الحس المشترك : وهو قوة فى مقدمة الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات ، فبدرك بها الإنسان أن هذا الشيء الخلو حار ، وهو بالنسبة إلى الحواس الخمسة كخوض تنصب فيه أنهار ، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل .

٢ — الخيال : يرى المشاؤون أن الخيال قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ ، وهو خزانة صور الحس المشترك وذلك بعد غيبتها عن الشعور ، ويرد السهروردي على هذا الرأى بقوله : « والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة فى الخيال باطلة ، فإن الصور الخيالية لو كانت فى الخيال لكانت جاهزة دائماً للنور المدبر أى للنفس ، ولما نسى الإنسان الصور الخيالية ، فلبس صحيحاً أن الخيال خزانة الحس المشترك ، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك فى عالم الذكر أى عند الأفلاك النورية ، ودليل ذلك أن الإنسان لا يجد فى نفسه عند غيبتها عن تخيل زبد شيئاً مدركاً له أصلاً ، بل إذا أحس الإنسان بشيء ما يناسبه أو يفكر فيه ينتقل فمكره إلى زيد فيحصل له استعداد استفادة صورته من عالم الذكر ، والمفيد إنما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستفادة . (١) »

٣ — الوهم والـ المتخيلة : يرى المشاؤون أن الوهم قوة مرتبة فى التجويف

الأوسط من الدماغ ، وهى القوة التى تحكم على المحسوسات بمعان غير محسوسة كإدراك الشاة عداوة الذئب ، أما المتخيلة فيرون أنها قوة مودعة فى التجويف الأوسط عند الدودة من شأنها التفريق والتفصيل ، يمكن بها تخيل إنسان برأس حيوان ، وتسمى عند استعمال الوهم إياها بـالمتخيلة وعند استعمال العقل لها بـالمفكرة ، بها تستنبط العلوم والصناعات وبها نحصل المحاكاة فى الأحلام ، وهذان فى التجويف الأوسط والـ المتخيلة منهما فى مؤخره .

ومصدر الصور الخيالية عالم مثالى بين عالم العقل وعالم الحس ، هو عالم المثل المتعلقة ، وذلك لأن الكبير لا يمكن أن ينطبع فى الصغير ، ومن ثم فقد امتنع انطباع الصور الخيالية فى الذهن .

والتخيل (١) مثل الإبصار يرجعان إلى الذات النورية المدبرة الفياضة ، فكما أن المبصر الحقيقى هو النور الإسفهبذ ، ويشرق النور الإسفهبذ على الخيال وعلى الإبصار ، فلولا عملية الإشراف لما حصل خيال أو إبصار ، إذ أن هذه القوى المختلفة استعدادية فقط . وعند إشراف النفس على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضورى إشرافى الصور المتخيلة الخارجة ، وهى التى فى عالم المثال قائمة بذاتها لا فى أين كصور المرابا ، إلا أنها مرئية بمرآة الخيال ، فإنه مرآة للنفس بها بدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية ، ويعترض السهروردي على رأى المشائين الذى أوردناه وهو أن هناك قوة خاصة للوهم وأخرى المتخيلة . فهو يورد حججهم فى ذلك ثم يرد عليهم بقوله :

١ — إنه إذا اختلت إحداهما استمرت الأخرى فى عملها وهذا دليل على تغاير القوى .

٢ — إن فعل الوهم غير فعل المتخيلة ، ولا يصح أن تقوم قوة واحدة بأفعال مختلفة . ويرد على ذلك بقوله :

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس — حكمة الإشراف .

(١) مقالة رابعة ، فصل رابع — حكمة الإشراف .



١ — إنه لم يثبت أن إحدى القوتين تعمل إذا مرضت الأخرى ، لأن في اعتلال أحدهما اعتلال الشخص صاحبها ، والقوتان في تجويف واحد ، فكيف لا تؤثر إحداهما على الأخرى ؟

٢ — لا يجوز الاستناد إلى اختلاف الأفاعيل لأن الحس المشترك يدرك جميع الإحساسات ويؤلف بينها وهي مختلفة .

والحق أن هذه القوى الثلاث أى الوهم والخيال والمنخيلة ما هي إلا قوة واحدة باعتبارات مختلفة ، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ، وباعتبار إدراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمنخيلة ، ومحل هذه القوة هو البطن الأوسط من الدماغ ، والدليل على أن هذه القوى غير الأنوار المدبرة ، أن هذه القوى قد ثبتت شيئاً ثم تنكره وتبطله . فإذا كنا نجد في أبداننا ما يخالفنا هكذا فهو غير ما به أنا نأقينا ... فهو إذن قوة لزمت عن النور الإسفهبذ في الصيصة لأجل أنها ظلماتية منطبعة في البرزخ ، تنكر الأنوار المجردة ، ولا تعترف بالمحسوسات وربما تنكر نفسها وتساعد في المقدمات ، فإذا وصلت إلى النتيجة عادت منكراً ، فتجحد موجب ما سلمت من الموجب ، (١) .

٤ — الذاكرة : وتسمى الحافظة أيضاً ، وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ وهي خزانة الأحكام الوهمية والتخيلية . ويذكر السهروردي أن هذا هو رأى المشائين : ولو كان هذا صحيحاً لاستطاع الإنسان أن يتذكر أى شئ يريد لأنه يكون بذلك حاضراً في ذهنه دائماً ، واسكن المشاهد أن الإنسان يعجز عن تذكر أشياء كثيرة أحياناً ثم يتفق أن يتبين ما أراد به عينه ، ومعنى ذلك أن عملية التذكر هي عملية استرجاع الأفكار من مواقع سلطان الأنوار

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس — حكمة الإشراق .

المجردة الفلسفية ، فهي الحافظة وهي خزانة الأحكام الوهمية وغيرها . فليس التذكر إلا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبذية الفلسفية فإنها لا تفسى شيئاً .

ويذكر الدواني أن هذا هو رأى سائر الإشرافيين على ما صرح به رئيسهم ، بل رئيس الكل الإلهي أفلاطون ، أن الذكر إنما هو من العوالم الفلسفية والنفوس القدسية العاملة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلية ، والتذكر وإن كان في عالم الأفلاك إلا أنه يجوز أن يكون قوة تتعلق بالمعاني الوهمية بها ، لأنه أبطل حصول المعاني فيها لا تعلق الاستعداد بها ، ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال البطن الأخير ، وليس لوجود المعاني فيها فيكون تعلق الاستعداد بها . وللحواس الباطنة مراكز في المخ تتعلق بها . واسكن من الحواس الباطنة موضع يختص به ويختل ذلك الحس باختلاله . وتفسير ذلك أن الحواس الباطنة تتصل بأجزاء في المخ ، وهذه الأجزاء تؤثر على وظائف الحواس الباطنة ، فإذا تلف موضع في المخ شلت الوظيفة المتعلقة به ، وقد برهن الفسيولوجيون المعاصرون على صحة هذا الرأى ، فقد عينوا مواضع للقوى الحسية وبعض القوى التعبيرية كالتعبير بالألفاظ ، وقاموا بتجارب علمية لإثبات اتصال هذه المواضع بالوظائف المتعلقة بها ، فإذا سلطنا مثلاً تياراً كهربائياً على مركز التعبير في المخ وألفناه ، نجد أن الشخص موضوع التجربة لا يستطيع التعبير وتشل قدرته عليه ، وهناك تجارب أجراها بول بروكا على الدجاج في هذا الموضوع . ويذكر السهروردي أن توقف الوظيفة بعد إتلاف الجزء المخصص لها في المخ قد مكنتنا من معرفة تغاير القوى واختصاصها بمواضعها .

والملاحظ فيما يختص بالحواس الباطنة أنها تخضع خضوعاً مباشراً للنفس الناطقة أى للنور الإسفهبذ ، فهو الذى يشرق عليها ، إلا أن الذكر والتذكر

والخيال تنصل بمواقع الأنوار الفلكية أو بروح القدس وتستمد منها المعارف ، وإذن فهذه الحواس الباطنة لا تستند إلى النفس الناطقة كما هو الحال عند المشائين بل أنها تستند إلى إشراق من عقول سامية . وعلى ذلك فليس الجزء النطقي من النفس هو وحده الذي يستمد الإشراق من العقل الفعال بل أيضا قوى الحس الباطنة والإبصار . وهذا مما يجعل الإدراك الحسي أقرب إلى إدراك المعقول منه إلى المحسوس ، إذ أن موضوعاته أبست المحسوسات فحسب بل أيضا الإشراقات التي تنثال على القوى الحسية من العقول المفيضات الأنوار .

## الفصل الرابع الإدراك العقلي

١ — تكلمنا عن الإدراك الحسي وهو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجي ، ولكن كيف يتم إدراك الكليات ، أو المعاني ؟ كيف يدرك العقل المعنى من الموضوع المائل أمام الذهن أو الحس ؟ إن أرسطو يضع التجريد كبديل أساسي لتجريد الصورة المعقولة التي تصلح مادة للعقل فتتصل بها النفس الناطقة ، أما الإسلاميون من المشائين فقد جعلوا العقل المجرد خارج الذهن وهو العقل الفعال بل هو الذي يشرق الصور على العقل الإنساني ، فكيف يفسر السهروردي إذن مشكلة المعرفة العقلية ؟ ماموقفه من أرسطو والمشائين الإسلاميين ؟

٢ — تقوم السيكلوجيا الأرسطية على أساس افتراض التداخل بين النفوس الثلاث ، فالنفس الحيوانية تتضمن قوى النفس النباتية بالإضافة إلى قواها الخاصة ، والنفس الناطقة تتضمن قوى النفسين الأوليين بالإضافة إلى قواها الخاصة . وفي مذهب يقرر أن الحواس طريق معرفتنا الأولية بالعالم الخارجي يجب إما أن نقف عند المعطيات الحسية إذا كان المذهب لا يعترف بشئ غير المادة ، وإما أن نتعدى إلى تحليل هذه المعطيات ونعقلها ، وهنا يأتي دور النفس الناطقة بالمعنى الأرسطي ، أما دورها الانفعالي أو الشعوري الذي يصاحب المعرفة كما يفسرها أصحاب المذاهب الحسية والوجودية فلا يقرر الموقف الأرسطي شيئا منها .

وهذا الطريق الذي تسلكه المعطيات الحسية إلى أن نصل إلى العقل هو الطريق الطبيعي للمعرفة . فكيف تقطع المعارف هذا الطريق ؟

الواقع أن السهروردي لم يصف شيئا ذا بال إلى نظرية العقل الأرسطية كما وصلت إلى المشائين الإسلاميين ، فهو يعرضها في كنبه التي يلخص فيها آراء

المشائين كما هي ؛ ويذكر مؤرخو الفلسفة أن أرسطو لم يتعرض لهذا التفصيل الذي نجده في نظرية العقل عند الفارابي أو ابن سينا . فكلام أرسطو عن العقل وخصوصا عن العقل الفعال في كتاب النفس ، كلام فيه إجمال وغموض مما أدى إلى ظهور تفسيرات ومواقف متعددة بهذا الصدد . وقد لخص جيلسون<sup>(١)</sup> Gilson ما يمكن أن نستشفه من النص الأرسطي المذكور فيما يلي :

١ — في كل موجود طبيعي أو صناعي يوجد عنصر يقوم بدور المادة وعنصر آخر يقوم بدور الصورة ؛ والواحد بالقوة ، والآخر يجعل بالفعل كل ما يدخل في جنسه ، فيجب أن يوجد في النفس إذن عقل قابل للصيرورة ، وعقل قادر على إخراج أى شئ من القوة إلى الفعل .

٢ — والعقل القادر على جعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، كالضوء الذي يحيل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .

٣ — وهذا العقل مفارق وغير منفعل وليس مختلطا بالمادة ، وجوهره العقل وهو خالد أزلي .

٤ — أما العقل المنفعل فهو على العكس قابل للفساد ولا يفكر وحده بدون الأول . وهذا التصور السامى للعقل لا يمنع اتصاله بجسد معين ، ذلك أنه ليست هناك أفكار بدون صور images ، ولا يستطيع العقل أن يجعل ذاته موضوعا لمعرفته أو أن يوجد شيئا من ذاته ، فموضوع معرفته هي الصور المادية التي تقدمها إليه الخيلة .

وقد أثار النص الأرسطي الذي أورد جيلسون مضمونه مشاكل متعددة حول المعنى الذي يرمى إليه أرسطو ، فإذا كان هذا العقل ساميا transcendental

(١) Gilson : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant , in Archives d'histoire du Moyen Age.

فما هي صورته ؟ فهل هو صورة خالصة وهل هو واحد أم كثير ؟ وإذا كان واحداً فإن الوحدة تتعارض مع كون العقل فيه فاعل ومنفعل . ثم أننا إذا قررنا كثرتة فإن هذه الكثرة تتعارض مع طبيعته السامية إلا إذا قررنا وجود عدد من الموجودات السامية بقدر أعداد البشر .

ثم هناك مشكلة أخرى ، هل هذا العقل داخل النفس أم خارجها ؟

والعقل المنفعل بدوره أهو مادي أم روحي ؟ هل يتميز عن العقل الفعال أو يختلط معه ؟ هل ينفرد عنه كلية أو أنه متصل به ؟ وعلى أى طريقة ؟ وأخيراً هل هو قابل للفساد أم لا ؟ أرسطو لا يجيب على هذه المسائل بل يترك المشكلة معلقة ، وقد أثارت جدلاً عنيفاً في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط .

وتعرض ، رُمس ، Ross<sup>(١)</sup> لهذا الموضوع فرأى أن العقل الفعال عند أرسطو — على الرغم من أنه في النفس إلا أن فعله يتعدى النفس الجزئية ، وربما أراد أرسطو أن يقرر أن العقل الفعال واحد في جميع النفوس ويرى بعض المؤرخين مثل روديه ، Rodier أن هناك نصوا لدى أرسطو نستطيع أن نفسرها على أن أرسطو يجعل مطابقة بين الله والعقل الفعال .

#### الإسكندر الأفروديسي :

والكن غموض النصوص في هذه المشكلة لم يجذب انتباه تلامذة أرسطو المباشرين . وكان الإسكندر الأفروديسي أول من عرض لموقف أرسطو في العقل ، وذلك لكي يدافع عن المذهب ضد الرواقية التي كانت شائعة في عصره ، وقد تأثر الأفروديسي نفسه بالموقف الرواقي في نظريته في العقل التي تسمى بالنظرية المادية ، وينقسم العقل في نظره إلى ثلاثة أقسام :

١ — العقل المادي      ٢ — العقل بالملكة      ٣ — العقل للفعال

(١) Ross, Aristotle, p. 151



ويقصد بالعقل المادى العقل الذى يمكن أن يصير كل شئ. فهو قوة خالصة  
Il n'est qu'une simple réceptivité qui n'a aucun  
élément corporel<sup>(١)</sup>

فكلمة مادى معناها يمكن ولا تشير مطلقا إلى الجسمية .

وجود العقل المادى ضرورى فى المذهب الأرسطى النجربى لأنه الصلة بين  
العقل وموضوعات المعرفة الحسية ، وهو منفعل يصبح صور الأشياء جميعا ، وإذا  
حصل العقل المنفعل على الصور المعقولة أصبح عقلا بالملك أو عقلا بالفعل .  
وهو فى هذه الحالة يكون قد اكتسب النعود على إدراك الصور المعقولة .

والعقل المنفعل لا يمكنه الحصول على الصور المعقولة بدون مساعدة العقل  
الفعال ، وهو الذى يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل وبصير الأخير  
بذلك عقلا بالفعل . ولما كان العقل الفعال هو الذى يجعل العقل الإنسانى بالفعل  
فيجب أن يكون هو فعلا محضا ، خاصا من كل مادة أى من كل إمكان ، ويقابل  
العقل بهذه الصفة المحرك الأول أو عقول الأفلاك عند أرسطو . ولا يرى  
الأفروديسى أنه عقل من عقول الأفلاك التى تحركها بل يقف عند القول بأنه  
المحرك الأول .

الأفلاطونية المحدثة :

وقد تدخلت الأفلاطونية المحدثة فجعلت العقل الفعال عقلا لفلك من الأفلاك ،  
وسماه الإسلاميون عقل فلک القمر وهو الذى يوجد فيه هذا العالم العنصرى  
ويعيش فيه الإنسان .

الكندى : وكان الكندى أول فيلسوف إسلامى تعرض لنظرية العقل  
الأرسطية التى وصلت إلى الإسلاميين . أما شرح الإسكندر الأفروديسى لكتاب

(١) Gilson, Les sources greco - arabes de l'augustinisme  
avicennisant, in Archives d'histoire du Moyen Age.

النفس فقد كان مرجعا أساسيا لتغيير الموقف الأرسطى ، غير أن شرح  
الإسكندر لم تكن وحدها هى التى امتزجت بنظرية العقل الأرسطية ، بل هناك  
أيضا شرح نامسطيوس وكتاب اللاهوت المنحول . وفى آخر القرن التاسع  
الميلادى وضع الكندى تصنيفا للعقول يستند فى مجمله إلى تقسيم الأفروديسى  
الذى أشرنا إليه ، وهو يقسم العقل إلى أربعة أقسام :

- ١ — عقل دائما هو بالفعل .
- ٢ — عقل دائما بالقوة وهو فى نفوسنا .
- ٣ — عقل يخرج من القوة إلى الفعل .
- ٤ — عقل برهانى intellect démonstratif

وليس للعقل الأخير أهمية كبرى فى مذهب الكندى فهو العقل الذى به  
ينقل أى عقل معقوليته الخاصة إلى أى عقل آخر . والعقل بالقوة هو العقل  
المادى عند الإسكندر ، وهذا العقل يصبح عقلا بالفعل بمساعدة عقل هو  
دائما بالفعل ، ويسميه الكندى العقل الأول وهو علة جميع المعقولات ،  
أما العقل الثانى فهو الخاص بالنفس وهو العقل بالقوة .

والعقل الأول هو العقل الفعال عند الإسكندر ، ولكن هذه التسمية  
( العقل الأول ) ترجع إلى كتاب اللاهوت المنحول ، ثم أن الإسلاميين  
لم يقبلوا موقف الإسكندر بصدد العقل الفعال الذى جعله مرادفا للمحرك الأول  
بل قبلوا الفكرة الأفلاطونية التى تجعل أوساطا بين الله والعالم . وبصبح العقل  
الفعال على هذا الوضع الأخير عقل فلک القمر .

الفارابى : يقسم الفارابى العقل إلى عمل ونظرى :

- والنظرى إلى : ١ — هيولانى ٢ — عقل بالفعل ( بالملك ) ٣ — عقل مكتسب .  
١ — العقل الهيولانى — متصل بالمادة وهو غير مادى ، وهو الواسطة بين العالم  
الخارجى والعقل بالفعل ، وهو مجرد الصورة المعقولة من المحسوس ، ومتى

أصبحت هذه الصورة المعقولة من مكونات العقل أصبح العقل عقلا بالفعل ، ووجود الصور المعقولة في العقل بالفعل ينفي عنها الصفات الجسمية والمكانية والزمانية والانفعالية .

٢ — العقل بالفعل : هو العقل بالقوة وقد اكتسب بعض الصور المعقولة الفعلية ، فهو بالفعل بالنسبة للصور التي يحتوى عليها ، وهو بالقوة بالنسبة للصور التي هي خارجة عنه والتي تعد معقولة بالقوة .

٣ — العقل المكتسب : هو العقل بالفعل بعد أن انتهى من إدراك الصور المجردة وتتمياً لإدراك الصور الخاصة التي لم تتصل بمادة أصلاً .

٤ — العقل الفعال : وتطور العقل على النحو السالف لا يمكن أن يحصل من العقل ذاته ، لأن العقل لا يحتوى إلا على معقولات بالقوة وعقل بالقوة ، ولا تخرج القوة إلى الفعل إلا بمساعدة شيء هو دائماً بالفعل ، وهذا هو العقل الفعال ، وهو كالشمس بالنسبة للإدراك البصرى .

ابن سينا : وظيفة العقل في نظر ابن سينا إدراك الكليات ، أما الحس فيدرك الجزئيات ، وهو يقسم العقل أيضاً إلى نظرى وعملى ، ولكنه يقسم النظرى إلى خمسة أقسام :

- ١ — عقل هيولانى .
- ٢ — عقل ممكن .
- ٣ — عقل بالملكة .
- ٤ — عقل مستفاد .
- ٥ — الروح المقدس .

الأول متصل بالمادة ، وأما الثانى فهو الحاصل على الحقائق الأولية والضرورية ( الرياضية ) ، وهو بالفعل بالنسبة للأول ، وأما الثالث فله الوظيفة التي يقررها له الفارابى ، والرابع كذلك .

أما الخامس : فهو فوق العقل المستفاد ولا يصل إلى درجته إلا قلانل ، وهو

يدرك المجردات الخاصة مباشرة ، ومعرفة حدسية ، وعلى ذلك فلا يمكن أن يعد طريقاً طبيعياً للمعرفة (١) .

مركز العقل الفعال والاتجاه الإشرافى :

أنار موقف الإسلاميين من العقل الفعال صعوبات كثيرة ، فإن أرسطو قد أقام علم النفس عنده على أساس مبدأين جعلهما في النفس لا خارجها هما الفعل والانفعال ، وقد كان الأفروديسى أول من جعل العقل خارجاً عن النفس وجعله إلهياً ، أما الأفلاطونية المحدثة فقد استغلت هذه الفكرة وأقامت أوساطاً بين الواحد والبشر محاولة بذلك أن تخفف من حدة المشكلة القائمة وهي كيف يتصل العقل الإلهى بالعقل الإنسانى . فالأوساط تجعل الاتصال سهلاً ثم أن هناك النزعة الصوفية وهي أداة التجرد والاتصال ، فالمجاهدة النفسية عامل مهم من عوامل التقريب بين الناحيتين الإلهية والإنسانية ، والعقل الفعال هو آخر العقول الإلهية ( أى عقول الأفلاك ) وهو عقل فلك القمر وهو المهيمن على شئون الإنسان ، وهو الحاصل على جميع الصور المعقولة التي يشرق بها على العقل الإنسانى . وإن العقل الإنسانى لم يبلغ الذروة في المعرفة إذا استطاع الاتصال مباشرة بالعقل الفعال ، فهناك يقرأ اللوح المحفوظ ويطلع على الغيب ، وهناك نقطة الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى .

وقد واجه الإسلاميون اتجاهين متباعدين ، فبعضهم خطأً اتجاهاً واحداً . وأنه لأرسطو ، فالاتجاه الأول - تجريبى يبدأ من المعطيات الحسية وينتهى إلى الصور المعقولة التي يجردها العقل من الصور المحسوسة ، وهذا هو الاتجاه الأرسطى الخالص . أما الاتجاه الثانى : فهو إشرافى مثالى يجعل المعرفة من العقل

(١) راجع كتاب الإشارات لابن سينا ص ١٢٦ - راجع أيضاً علم النفس عند ابن سينا في كتاب « ابن سينا » لسكراتى فو .

الفعال ويحيلها إلى فعل سام يتصل بالقدرة الإلهية .

وقد حاول الإسلاميون قبول الاتجاهين وإدماجهما ، ولكن الاتجاه الثاني كان أقوى فأخذت العناصر الإشراقية تغلب على النظرية التجريبية شيئاً فشيئاً فالغزالي يتكلم عن إشراق العقل الفعال ، وابن سينا يقيم عقلاً جديداً هو الروح القدس وهو طريق سام للمعرفة .

وأما السهروردي فيبدأ بقبول الاتجاهين التجريبي والإشراقي ، ولكنه في النهاية يتجه كلية إلى الإشراقية ، ولكنه نجا نجا تمام التعبير عن النزعة الأخيرة في موقف ابن عربي حيث عصف بالتجريبية الأرسطائية وأقام مذهبه في وحدة الوجود على أساس الاتجاه الإشراقي وحده .

وعلى العموم فإن وجود العقل الفعال خارجاً عن الحدود الإنسانية فتح نفرة في البناء التجريبي الأرسطي بمساعدة العناصر الأفلوطينية والدينية والصوفية وذلك التراث الهليني الضخم الذي كان يموج به الشرق الأوسط في ذلك الوقت .

موقف السهروردي :

يتابع السهروردي الموقف المشائي في كتبه التي تقدم بالطابع المشائي مثل اللوحات والتلوينات والمطارحات . فيذكر أن النفس روحانية وأنها شعلة ملكوتية لا هوتية تعالت عن انطباع المادة ، وأن لها وجهين ، أولها منبجه إلى القدس وعنه تأخذ الصور الكلية والعلوم كلها ، والوجه الآخر متجه إلى البدن الذي ينبغي أن تتسلط عليه ، وعلى هذا الأساس تنقسم النفس إلى قسمين : نفس نظرية ونفس عملية .

والنفس قابلة للمعاني بالقوة وبالفعل . فالقوة على مراتب ثلاث ، أحدها الاستعداد الأول الذي للطفل الصادج وهي التي سميت [ العقل الهولاني ] ، واستعداد آخر وهو ما يحصل بعد المعقولات الأولى ، فيتهيأ لإدراك الثواني ، إما بالفكر

أو بالحدس ويسمى العقل بالملكة ، ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكال ، أما القوة فهي أن يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شئت بملكه من غير طلب ، وهذا هو الاستعداد الآيب ويسمى عقلاً بالفعل ، وأما الكال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة ، ويسمى العقل المستفاد ، (١) .

ولما كان العقل بالقوة دائماً . فيجب أن يكون هناك ما هو بالفعل ليخرجه من القوة إلى الفعل وهذا هو العقل الفعال .

، ونفوسنا كمرآة أقبلت فقبلت ، وأعرضت فتخلت ، ولا يعطى الكال القاصر عنه ، فمُخرجنا إلى الفعل هو بالفعل . ومعلما من عالم القدس سمى عقلاً فعالاً ، لأنه هو مُخرجنا إلى الفعل وهو روح القدس ، ونسبته إلى النفوس كنسبة الشمس إلى الإبصار ، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والافكار نستعد النفس للاتصال به والقبول عنه ، وليست المقدمات بذاتها موجهة للنتيجة فيها فستعلم أن عرضاً لا يوجد عرضاً ، وكل شخص عرض عليه أمر ما أفاده علماً وأفاد غيره علماً يقينياً وطمأينة روحانية فهذه وسائط والواهب غيرها . وما حصل بالمقدمات الحققة فلزومها منها ضروري كالأول ونحوها لا إمكان لجحودها لمن استرشد .

هذا هو الطريق الطبيعي للمعرفة يتدرج من المحسوس إلى المعقول ويصعد من أول درجات المعقولة إلى قمتها ، وبفسح الطريق لعامل إلهي هو العقل الفعال أو روح القدس أو عقل فلك القمر .

ولكن الإشراقية لا ترى في المحسوس موضوعاً للمعرفة . بل المعرفة الحققة هي المعرفة المباشرة التي تصل العارف بموضوعه ، فسلسلة الانعكاسات والإشراقات التي يتركب منها البناء الوجودي هي في نفس الوقت فيوض من إشراقات المعرفة تربط الأنوار من أعلى إلى أسفل حتى تصل الإشراقات إلى آخر الأنوار الكونية

(١) التلوينات - الجزء الطيبي ، المورد الثالث .



وهو روح القدس أو رب صتم النوع الإنساني ، فيكون من شرارته النفس الإنسانية التي تتجه دائماً إليه ، فيشرق عليها حسب استعدادها وتذكر هي منه حسب استعدادها أيضاً لتلقى المعرفة المباشرة عنه ، ولكن لهذا الإدراك شروطاً وأخصها رفع حجب الحس ، فعلى قدر التجرد ومقاومة الحس وشواغله يكون صفاء الإدراك وقوة الإشراق ، وهنا أصبح اتباع نظم السالكين وأهل الطريق والمجاهدة الصوفية ضرورة لازمة لقنص لوائح المعرفة وبارقات الفيض الإلهي ، وإذن فهناك طريقان للمعرفة :

١ — طريق طبيعي : يتخذ المحسوسات موضوعات الإدراك ، بمجرد منها العقل الصور المعقولة بمساعدة العقل الفعال أو روح القدس .

٢ — طريق سام : يشاهد فيه العقل موضوعاته بعد تجرد النفس عن البدن ، وهذا ما يقع للصوفية ، فالإدراك هنا ملازم للتجرد ، وموضوعات المعرفة الحدسية هي الأنوار المجردة التي لا تدرك بالحس أو بالتجريد بل تدرك بالإشراق الحضوري .

والطريق الثاني هو الذي تقبله الإشراقية ، أما الأول فقد يستعمله الإشراقي للبرهنة على ما شاهده عياناً في عالم الأنوار وهو طريق مؤقت للمعرفة كما بينا .

نبين لنا إذن كيف قبل السهروردي آراء المشائية فيما يختص بموقفه من مشكلة العقل وكيف أنه زاد على هذا الموقف اتجاهه الإشراقي ، هذا الاتجاه الذي يبدو فيه تأثير أفلاطون ونظريته في المثل كما بينا . وإذن فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذي يجرد العقل منه الصورة المعقولة على ما بينا ، بل الموضوع يستثير الذهن العارف ، فيحصل للذهن إشراق حضوري هو فعل المعرفة ، ومضمون هذا الفعل ، فالموضوع إذن مجرد مشير للذهن ، ويتضح الموضوع للذهن بفضل الإشراق ، وعملية الإشراق تربط بين المحسوس ومثاله أو رب نوعه في عالم المثل أو أرباب الأنواع ، وهذا هو مضمون عملية التذكر الأفلاطونية .

فالنظرية الإشراقية تقبل فكرة العقل الفعال وهو روح القدس أو رب صتم النوع الإنساني عندها ، ثم أنها لا تقبل فكرة التجريد الأرسطية التي تقوم عليها نظرية العقل عند المشائين الإسلاميين ، هذا على الرغم من أن العقل الفعال يعد عنصراً إشراقياً سامياً ولكنه مجرد مساعد للذهن على إدراك الموضوعات حسب .

وعلى الجملة فإن السهروردي يتابع المشائين في كسبه المشائية كالتلويحات والمطارحات وذلك مع إضافات إشراقية ، ولكنه يتجه إلى الإشراقية تماماً في حكمة الإشراق فيعرض لنظرية المثل النورية ، ويفصل الإدراك العقلي على أساس الإشراق وحده ، دون التجريد ، وهنا فقط يتخذ طريقاً مغايراً للاتجاه المشائي .

## الفصل الخامس

### مشكلة الخلاص (تابع)

ثانياً — العمل ، أحوال السالكين ،

١ — انتهينا من الكلام عن المعرفة ووسائلها ، وأشرنا إلى أن مشكلة الخلاص في مذاهب التصوف الفلسفي تستند إلى طريقين : أولها النظر وثانيهما العمل أو السلوك .

وقد أفرد الصوفية المؤلفات الضخمة للكلام عن قواعد السلوك وقوانين الطريق الصوفي .

ولا نريد أن نتعرض لموقف السهروردي الصوفي بالتفصيل لأن هذا موضوع بحث آخر ، ولكن لما كانت نظريته الصوفية متصلة أشد الاتصال بموقفه الميتافيزيقي أو بمعنى أدق لما كان موقفه الميتافيزيقي يستند في مجمله إلى دعائم صوفية ذوقية ، تعين علينا أن نتناول الجانب الصوفي من مذهبه .

والسهروردي في موقفه لا يعتمد كثيراً عن مدارس التصوف الفلسفي (١) ، التي سبقته ، فهناك المدرسة التي تهدف إلى الاتحاد بين النفس الجزئية والعقل الفعال وذلك عن طريق الفكر كما هو عند الفارابي . والمدرسة الثانية وهي التي ينضم إليها ابن سينا (٢) وابن طفيل وابن سبعين ، هؤلاء يرون أن النفس تصل إلى حالة تشعر فيها بأنها منفذة للإرادة الإلهية . وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة

(١) هناك ثلاث مدارس في التصوف الإسلامي السابق على السهروردي : مدرسة ترى الحقيقة في الإرادة ، وأخرى تراها في الجمال ، وثالثة تراها في النور وهي المدرسة الإشراقية .

(٢) ابن سينا يرفض هذه النظرية في الإشارات بعد أن قبلها في النجاة .

الإشراقية التي تضم السهروردي وابن مسرة وصدر الدين الشيرازي وابن كونة الإسرائيلي ، وهي تذهب إلى أن الإشراق يوجد النفس ويلقي إليها المعرفة ، وأن مصدر هذا الإشراق رب النوع الإنساني أو روح القدس المسمى عند المشائين بالعقل الفعال ، ولكن غاية النفس ليست الاتحاد بالعقل الفعال ، فإن شيئاً لا يصير إن شيئاً واحداً أبداً ، ولا تظن أن الأنوار المجردة نصير بعد المفارقة شيئاً واحداً ، لأنه إن بقى كلاهما فلا اتحاد ، وإن انعدم فلا اتحاد ، وإن بقى أحدهما انعدم الآخر ، فلا اتحاد ، فليس في غير الأجسام اتصال وامتزاج . (١)

وإذن فسبق النفس شخصية ، ولا تتحد بالعقل الفعال ، وستجيب بآوار الأنوار القاهرة وتستشعر اللذة بمصاحبتها .

٢ — ولكن كيف ندرج النفس حتى تصل إلى روح القدس ؟

النظرية الأفلاطونية تقر أن المادة شر يجب التخلص منه ؟ وأن النفس هبطت إلى العالم الحسي بسبب الخطيئة الأصلية ؟ وأن خلاصها ضروري من هذا العالم إذ هو سجنها ، وقد جاءت الأفلاطونية المحدثة فكانت كالمرشد الروحي للنفس أو كمنظّم للسلوك يأخذ بيد النفس حتى تظهر من أدران البدن وتصل إلى أبيها المقدس . وإذا تصفحنا رسائل السهروردي الصوفية نجد إشارات متعددة إلى التخلص من ظلمة البدن وعمته . ففي أصوات أجنحة جبرائيل (٢) يقول الشيخ للتلميذ : « ما دمت في هذه القرية . فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله . » (٣) والمقصود أنك ما دمت متعلقاً بالبدن فلن تفهم كلمات الله ، أي لن نلقى عليك المعرفة الإشراقية ، ويذكر في مستهل الرسالة . « في يوم انطلقت من حجرة

(١) حكمة الإشراق ص ٥٠٦ .

(٢) « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردي — ترجمة بول كراوس — نشرها

عبد الرحمن بدوي .

(٣) رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ص ١٤٩ — ( القرية ) بقصد بها العالم المحسوس .

النساء وتخلصت من بعض قيود ولغائف الأطفال ، كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق الشبهى الشكل ، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، ونبتدت الظلة التى هى شقيق العدم على أطراف العالم السفلى . . . (١)

وهذه التشبيهات كلها تشير إلى انطلاق النفس من البدن وتخلصها من علائقه وذلك لنحظى بإشراق العقول المجردة عليها .

وفي الغربة الغربية : (٢) يتكلم عن رسالة أرسلت إلى ( سجين الظلمات ) أى النفس (٣) الحالة فى البدن وهو سجنها ، فيقول : « كم شوقناكم فلم نشأقوا ودعوناكم فلم نرحلوا ، فأشرنا إليكم فلم نفهموا . واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوى على نواحي الكسوف (٤) .

والإشارة هنا إلى الدعوة لترك البدن وعلائقه . وفي هياكل النور يقول : « إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلمها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضع سلطان القوى البدنية بتفليل الطعام وتكثير السهر تتخاضر أحياناً إلى عمى الغفلة وتتصل بأبيها المقدس ، وتلقى منه المعارف وتتصل بالشمس المأمورة بالعالمه بمركانها . . . (٥) .

وفي المناجاة : يذكر : « اللهم خلصنا من العلائق الدنية الجسائية . ونحوه .

(١) حجرة النساء ( عالم المادة ) لغائف الأطفال ( الحواس الظاهرة ) العدم ( فناء ) المحسوسات ( أصوات أجنحة جبرائيل من ١٤١ .

(٢) رسالة الغربية الغربية نصرها أحمد أمين في مجموعة ذخائر العرب ( المكنى الثامن ) .  
حتى بن بقطان لابن سينا وابن طفيل والمهروردي ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) الظلمات أى البدن - والمعنى أن النفس سجنية البدن

(٤) الغربية الغربية ص ١٣٦

(٥) هياكل النور ص ٨٥

من البوائق الرديئة الظلمانية ، وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك ، وأفض على نفوسنا بوارق أنوارك ، (١) .

وفي حكمة الإشراق بقول : « مسطور في لوح الذكر المبين أن الساترين وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور : مخلصين صابرين ، ينلقاهم ملائكة الله مشرقة ، يحبونهم بتحايا الملكوت ، ويصبرون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا ، فإن رب الطول يحب طهر الوافدين ، إلا أن إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله ، وهم فيام قانطون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين ، وهم عن أبناء الظلمات يحتجبون ، قاموا في هياكل القربات بناجون مع أصحاب حجرات العزة ، يلتمسون فلك الأسر ، ويقنّبسون النور من مشطه ، أوائلك الذين اقتدوا بإصافين عند الله الأفريين ، (٢) . من هذا النص يتضح معنى تخليص النفس (٣) من البدن ، وفك إسمارها وتطهيرها ، وتشبه النفس بالأنوار المجردة وتتفق التعاليم الصوفية كلها في القول بضرورة مجاهدة النفس وتطهيرها حتى تنهيا اتقى العرفان . وتحرر النفس من عالم الظلمة بانحداد المعرفة بالفضيلة ، والفضيلة في نظره هى في اتباع الوسط العدل كما هو عند أرسطو .

وليس من السهل أن يوجه الفرد نفسه إلى هذا الوسط العدل ، وإنما يتم ذلك بضروب من الحرمان والنقشف والزهد حتى نحصل للنفس مقامات بعد الأحوال . ولكن السالك في بدء الطريق لا يستطيع الترقى إلى مراتب الواصلين وحده دون مرشد ، وبسمى البادئون « مریدین » ، وقد رتب الفرق الصوفية أصولاً وقواعد

(١) المناجاة ، مخطوط ، دار الكتب بالقاهرة ، رقم ١٤٢ م تصوف .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة خامسة ، فصل سابع .

(٣) راجع أيضاً رسالة في أحوال الإشرافيين ، نصاب بائى زاده - مخطوط ٥٩ م جامع . دار الكتب بالقاهرة .



بتبعها المرید حتى يرقى ، فعليه أولاً خدمة شيخه في صومعته والقيام على حاجياته ، والخضوع لما يأمره به ، وأن يكون له عبداً يتصرف فيه كما يشاء . فأول المراتب في الطريق العبودية التامة ، و السلبية المطلقة ، وهذا فيما يختص بالمظهر الخارجي الذي يسمى النفس للرياضة الصوفية ، وإذا حاز المرید رضا الشيخ خلع عليه الخرقة وأصبح من السالكين في الطريق ، والتابعين للطريقة التي يقوم الشيخ على رعاية تلاميذها . وخلاصة ما يسمى إليه الشيخ في المرتبة الأولى تطهير نفس المرید ، ونوجيها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبه فيجب إذن مغالبة شهوات المرید ، ونوجيها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبه . فيجب إذن مغالبة شهوات النفس المتعلقة بالجسد ، والصوم أفضل وسيلة لتنقية النفس ونظيرها ، وكذلك العزوبة فهي تسمى للسالك فرصة يبتعد فيها عن اللذائذ الحسية ، والعلاقات الدنيوية ، فلا تضطره الأسرة إلى الكسب ليعيش . والكسب يعوق عن سلوك الطريق . وكذلك الصلاة بمعناها الصوفي أي لقاء العبد ربه ، والجلوس في حضرته ، وشعوره أثناء الصلاة بأنه في حضرة الله حقاً فلا تكون الصلة بين المصلّي والله هي الكلمات المسموعة بل القلب المنجّه إلى المولى سبحانه ونهالي . وكذلك مداومة الذكر والسم (١) والإقلال من الطعام وخصوصاً اللحوم (٢) . وتذكر الموت دائماً يقرب من المحبوب أي الله ، ورياضة النفس على هذا النحو تقيح لها الانتقال من مقام إلى آخر .

(١) التلويحات ص ١١٣ .  
« وكانوا يشغلون المریدين بالذكر الدائم وترك الإحساس والحركات ، والوقوف والزواوية ، وقطع كل خاطر يجر إلى هذا العالم ، وهكذا إلى أن تحصل لهم الأمور ؛ ومن الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحي الإلهي ، والمواظبة على الصلوات في جنح الليل والناس نيام ، والصوم ، وأحسنه ما يؤخر فيه الإفطار إلى السحر ، لنقع العبادة في الليل على الجوع ، وقراءة آيات في الليل مهيجة لرفة وشوق ، وينفعهم الأفكار اللطيفة والتخييلات المناسبة للأمر القدسي ، ليتأطّب سرهم وهذا له مدخل عظيم ، وكذا الغلبة اللطيفة ، والنعمة الرخيصة ، والوعظ من قابل زكي . . . »  
(٢) راجع خاتمة حكمة الإنشراق فيما يختص برياضة النفس قبل البدء في قراءة حكمة الإنشراق.

وآخر المقامات ، الرضا ، وهو مقام قبل الإشراف والوحدة . فغاية النفس المعرفة التي تحصل عن طريق الكشف ، وفي أثناءها تتلاشى الذات العارفة ، وهذا مقام « الفناء » ، ونبقى في الله وهذا مقام « البقاء » .

والقوة الدافعة وراء هذا الانتقال من مقام إلى آخر هو الحب ، والرقى في السلوك عملية تكشف تدريجي يسمى رفع الحجب عن الأنوار ، فكما أوغل السالك في الطريق ، أو ارتقى في المعراج الروحي (١) كلما نسكشفت له نواح في الوجود أسمى مما حصل عليه في المرتبة السابقة .

٣ — هذه المقامات والأحوال التي يمر في السالك فيما بينها ، قد أشار إليها الصوفية فذكروا أن هناك اثني عشر مقاماً وحالاً ، واختلفوا في تعدادها وفيها هي . وتجمع المراجع (٢) على بعض المقامات كالصبر والنوكل والإخلاص والنوبة . وغاية الصوفية من هذه المقامات هو الوصول إلى حالة الفناء ؛ وقد يتميز هذا الوصول بالحب الصوفي كما هو عند رابعة العدوية والمحاسبي وقد يتخذ شكل المزج أو الحمول incarnation كما هو الحال عند الحلاج ، وقد يتخذ الطابع الأفلاطوني حيث تصعد النفس إلى جوار المثل أو الأنوار ونحوها متشبهة بها ، وربما استطاعت أن تصل إلى جوار نور الأنوار فتقسم وتلتذ ، ولكن ليس هناك مزج أو اتحاد أو حلول ، وهذا كما عند السهروردي . ويتخذ العقل الفعال هنا صفة المرشد الروحي المشرق على النفس إذ هو الذي أوجدها وهو الذي بقي لإيها المعرفة ، وهو الذي يأخذ بيدها في مدارج السلوك الروحي حتى يصل إلى جواره ، ثم

(١) راجع « Early Mysticism ... » تأليف Margrett Smith ص ٢٥١  
حيث ترد الإشارة إلى القديس يوحنا كايما كوس ( ٥٢٣ - ٦٠٦ م ) الذي ذكر في « معراج الفردوس » فكرة معراج يرتفع من الأرض إلى السماء ، وكيف أن ارتفاع هذا المعراج صعوداً يعني الترفي من حال إلى حال أعلى حتى يصل الصاعد إلى رتبة الكمال الأتم أي إلى أن يجبا في الله في نعيم وسعادة .

(٢) اللمع للسراج ، الرسالة القشيرية .

تعدده إن كانت من نفوس الكاملين . وقد تصل إلى جوار نور الأنوار . ويذكر صاحب « قوانين حكمة الإشراق إلى الصوفية بجميع الآفاق » (١) أربعة عشر مقاما وحالا يقطعها السالك حتى يصل إلى آخرها ، وهو مقام « الولاية الخاصة » . ١ — وأول هذه المقامات « التأييد في مقام التوحيد » ، ويعلم فيه المرید حقائق تساعد في الطريق وتفصح له عن الهدف الذي يسعى إليه .

٢ — مقام « التوبة » ، ويتضمن التقرير والتحذير ٣ — مقام « الإخلاص » ، ويتضمن تعليمات تمكن المرء من وزن أفعاله وأقواله . ٤ — مقام « الصدق » ، ويمكن المرید من التمييز بين الحال والمقام . ٥ — المراقبة وهي ملاحظة البوارق والأنوار . ٦ — المحبة . ٧ — الزهد والتجريد . ٨ — الفقر . ٩ — الرياء وهو بجانب الرياء بتطهير النفس وتنقيتها . ١٠ — المعرفة وهي التأمل . ١١ — الفناء وهو الفناء عن الرسوم . ١٢ — البقاء وهو البقاء بجوار الله ، ويفسر الحلويون البقاء بأنه حلول في الله (٢) . ١٣ — « الولاية العامة » ، الولي هو الخادم المطيع ، يقوم بما تقتضيه العبودية ، ويبتعد عن الكبر ، وهو ورع يذكر الله دائما ، صادق بخاص بالمعنى الصوفي ، وإذا وجدت شخصا يدعى الولاية والتأمل قبل أن يمر بمراحل الطريق الصوفي ويصل إلى (المحو) فهو كاذب الخ .

١٤ — الولاية الخاصة : وتسمى أيضا فتح طاسم الكنز ، أي رفع النفس إلى منزلة الأنوار الخاصة ، وهذه أرفع الدرجات .

ويذكر الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (والشيرازي من المدرسة الإشراقية) أن هؤلاء الذين صفت نفوسهم وتجردت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار

(١) لأبي المواهب التونسي الشاذلي نشرة Jurji بعنوان :

« Illumination in Islamic Mysticism »

(٢) يقول الحلاج — أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

وبوارق إلهية ، وهذه الأنوار على أنواع فمنها ما يرد على المبتدئين ومنها ما يرد على المتوسطين ومنها ما يرد على المنتهين . (أ) أما ما يرد على أهل البدايات ، فهي أنوار خاطفة لذينة سماها أهل الوجد والإشراق « الطوالع واللوائح » . وهي كلمة بارقة سريعة الانطواء . (ب) وإذا ما أمعن هؤلاء في الرياضة والمجاهدة تمكنت منهم هذه الطوالع واللوائح وخرجت عن اختيارهم ، وثبتت لديهم وحينئذ تسمى بالسكينة . (ج) ثم إذا توغلوا في الرياضة والمجاهدة أصبح عندهم هذا الأمر ملكة فيحصل لهم بعد ذلك قوة الخروج إلى الجنب الأعلى . (د) الفناء — وما دامت النفس مبهتجة باللذات من حيث هي لذات فهي بعد غير واصله لأنها إذا فرحت بما نالها من أثر الحق كان لها نظران : نظر إلى الحق الذي ابتهجت به ونظر إلى ذاتها المبهتجة بالحق ؛ ومن ثمة فهي ليست مقبلة بكليتها على الحق ، لأنها تؤثر لذتها وابتهاجها بالحق على الحق نفسه ، فلا يكون قد حصل لها إليه وصول تام حقيقي ، وأما إذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فإنها حينئذ تكون قد وصلت إلى المقام الذي يسمونه « مقام الفناء » ، والمقصود بالفناء ألا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الداخلة فيه ، والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك وبغيب عنه جميع ذلك ذاهبا إلى ربه أولا ثم ذاهبا فيه آخر متحدا به . (هـ) مقام الفناء عن الفناء — ويجب أثناء هذا الفناء ألا يشعر الإنسان بأنه فان عن ذاته وإلا فكأنه لم يصل بعد ، وفي هذه المرحلة يكون الإنسان مستغرقا .

والسهروردي يلخص هذه المقامات في التلويحات (١) ولا يقبل فكرة الاتحاد

(١) التلويحات ص ١١٣ و ١١٤ « فأول ما يتبدى عليهم أنوار خاطفة لذلك سموها الطوالع واللوائح » ، وهي كلمة بارقة سريعة الانطواء ، ثم يعمنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها للملكة متمكنة ، وقد يخرج عن اختيارهم هجومها ، ثم بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة ، وعند التوغل في الرياضة تصبح ملكة ، ثم بعد ذلك تحصل لهم قوة خروج =

بالله التي أشار إليها تلميذه الشيرازي الذي أخطأ في تأويل أقوال أستاذه فاعتقد أن النفس المتجردة تنتهي إلى الاتحاد بالله ، والمهروردي يرى أن الاتحاد باطل لأنه يعني أن نفسين متصباحان نفساً واحدة وهما غير متكافئتين .

٤ - هذا هو الطريق الذي يجب أن تسلكه النفس حتى تصل إلى مرتبة الإشراف ، ولكن ما تفصيل الإشرافات التي تنثال على العارف في لحظات الاتصال بين العبد والرب ؟ يعرض الشيخ لهذا الموقف في كتاب حكمة الإشراف فيفصل الأنوار المشرقة على السالكين السالكين في العلم والعمل ، فيقول (١) :

« وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف : (١) نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوي كلمة بارق لذيد . (٢) ويرد على غيرهم نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ، إلا أنه هائل ، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى في الدماغ . (٣) نور وارد لذيد يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس . (٤) نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ . (٥) نور لذيد جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة ، يتحرك بقوة المحبة . (٦) نور محرق يتحرك من تحرك القوة القريبة ، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للمبتدئ ، أو لنفسكر وتخيل يورث عزا . (٧) نور لامع من خطفة عظيمة يُظهر مشاهدة وإبصاراً أظهر من الشمس في لذة مفرقة . (٨) نور براق لذيد جدا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زماناً طويلاً . (٩) نور سائح في قبضة ( مثالية ) أو متأللة يتراعى كأنها قبضت شعر رأسه ،

لأنه إلى الجناب الأعلى ، ومادامت النفس مبهجة بالذات من حيث هي لذات فهي بعد غير واصله ، وإذا غابت من شعورها بذاتها وشعورها بالذات ، فذلك الذي سموه الفناء ، وإذا غابت من الشعور فهي باقية بقاء الحق تعالى ، وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد ، ونم مقام آخر في الفناء وهو الفناء في الخلقة وهو اقرب الحالات إلى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلقة » ، وأشار إليه أفلاطون وهذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهور .

(١) حكمة الإشراف الفصل الثامن .

ويجرحه شديداً ويؤلمه ألماً لذيداً . (١٠) نور مع قبضة يتراعى كأنها متمكنة في الدماغ (١١) نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني ، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيد جداً .

(١٢) نور مبدؤه في صورة ، وعند مبدئه يتخيل الإنسان كل شيء . يتهدم . (١٣) نور سائح يسلب النفس وتبين معلقة محضة ، منها يُشاهد تجردها عن الجهات وإن لم يكن لصاحبها عاقل ذلك . (١٤) نور يتخيل معه ثقل لا يكاد بطاق . (١٥) نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله .

هذه الأنوار المتتالية تتتابع حسب قدرة السالك على الترقى والسمو في مدارج الطريق ، ويلاحظ على هذه الأنوار تطورها التدريجي من حيث الإحاطة والغلبة وأن إشراف الأنوار تابع للجاهدة وترقى النفس التدريجي يكون في غلبتها على الجسد ومطالبه ، ولكن هذه الإشرافات المتزايدة لا توضح مراتب السلوك كما يوردها في كتبه الأخرى .

ففي رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا (١) يذكر أن الحكمة النظرية أي المعرفة ترتب في درجات : أولها مرحلة تكون فيها الكائنات الحادثة انعكاسات مشاهدة في مرآة والمعلولات انعكاسات على المرايا . وثانيها اتحاد المعرفة بالوجود فتصبح أنت المرآة التي ترى فيها الوجود . وثالثها إمكان ماهيتك ، يجعلها لا تملك وجودها بذاتها فهي إشعاعات للحضرة الأحدية وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . ورابعها وهي المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن وجود الأشياء قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك



من حيث كونه الذات التي نعرف الأشياء ، هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى له الحمد .

وفي رسالة صفيروسيمورغ يدعو السهروردي كل صوفي إلى نسيان ذاته ونسيان ذلك النسيان (١) أيضاً ، فطالما اقتصر الناس على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع ؛ كلا إن الإنسان لا يبالغ الكمال إلا في اللحظة التي تغنى فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بمعرفة رضاء بالعارف الذي يعرفه لا يزال في حالة من اتجه فصدته إلى المعرفة نفسها .

وهناك أربع درجات وخامستها درجة التوحيد .

(١) درجة لا إله إلا الله . (٢) لا هو إلا هو .

(٣) لا أنت إلا أنت . (٤) لا أنا إلا أنا .

والأنا ليست شخصية هنا بل نقال على الإنسان على سبيل المجاز ، وهذه المراحل الأربعة تتدرج في الترقى والسمو بمعرفة السالك لله وتنتهي إلى المرحلة الخامسة وهي مرحلة التوحيد المطلق ، وهذه المراحل يقطعها السالك حتى يصل إلى المرحلة الخامسة وهي منتهى غاية السالكين .

(٥) وإذن فكل هذه الصيغ السابقة حجب ، والمتقدمون في الطريق نفى لديهم كلمات هو وأنت وأنا في بحر الفناء وهناك تسقط الأوامر والنواهي (٢) ويحظى الواصل بالأنوار القدسية في الحضرة الإلهية ، وهذا هو مقام الفحول من الأنبياء والحكماء .

(٣) وأعظم المملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا ، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن إلا أنه - مع كثرة وصول الأنوار السانحة

(١) الفناء عن الفناء كما يشير إليه في التلويحات .

(٢) رفع التكليف .

(٣) حكمة الإشراق ص ٥٧ . ويلاحظ أن هذا وصف لمقام الحلة الذي سبقت الإشارة

إليه في التلويحات (مرصاد عرش) .

إليه وتوالى فبضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلي - يبرز إلى عالم النور ويصير معلقا بالأنوار القاهرة ، ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفاقة [ لغلبة نور الأنوار ] ، ويصير [ النور الواصل في هذا المقام ] كأنه موضوع في النور المحيط بالكل [ وهو نور الأنوار ] وهذا المقام عزيز جداً [ ولهذا قل من يصل إليه من السالك ] حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء ، كأنبأذ وفليس وفيثاغورس عن أنفسهم ، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة (الذي محمد) ، وجماعة من المسلمين عن النواصب ؛ ولا نخلو الأدوار عن هذه الأمور ، وكل شيء عنده بمقدار ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على أساطين الحكمة ، فإن ذلك نفصا وجهلا وقصورا ، ومن عبد الله على الإخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها ، شاهد ما لا يشاهد غيره . . . وهذه الأنوار ما بشوبه العز بنفع في الأمور المتعلقة به . . . ومن قدر على تحريك قوتي عز ومحبة تحمكت نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير .

٥ - هؤلاء الواصلون إلى مقام الحضرة الأحادية هم الكاملون (٢) في العلم والعمل ، وهم الواصلون حقا ، وهناك طوائف من السالك تقعد بهم الهيم عن درك الغاية وهم المنوسطون في العلم والعمل والعلم أو الكاملون في أحدهما دون الآخر . وأما الناقصون في العلم والعمل فهم أهل الشقاوة ، والزهاد من الكاملين في العمل دون العلم وهم يصلون إلى عالم المثل المتعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلسفية ، وقد يبقون فيها مخلصين إذا لم يكن لهم استعداد للترقى إلى عالم النور المحض وإذا كان لهم هذا الاستعداد بقوا فيها زمانا حتى يرقوا ؛ وهذا الصنف من السالك هم أصحاب السعادات الوهمية ، الذين يلتذون بما ورد في النكتات من تشبيهات

حسية ، ستتحقق لهم في عالم المثل المعلقة . وهذه النفوس ترتقي أولا إلى عالم المثل النورية بعد تخلصها من عالم المثل المعلقة ، وترتقي في هذا العالم من مرتبة إلى مرتبة حتى تصل إلى الفلك الأعلى منه ثم تنتقل إلى عالم للنور المحض أى عالم العقل الخاص ، ثم تدوم فيه أبدا دون تغير ، لأن هذه العوالم منازل ومراحل إلى الله تعالى ويستحيل الوصول إلى الله دون قطع هذه المنازل .

ولا يقصد بالتخلص من نزعات الجسد في هذه المراحل ما يسمى بالموت ، بل قد تحدث السيطرة النفسية على الجسد في حالة الحياة ، وذلك في حالة تطهر النفس بالمجاهدة والعبادة ، وقد يحدث أن ينفصل الجسد عن النفس بالموت دون أن تتطهر النفس ، وفي هذه الحالة تعود النفس إلى الحياة مرة أخرى لتتقمص جسدا آخر شبيها بالجسد الأول وذلك لكي يتم التطهر .

٦ - اتضح لنا من هذا العرض المجمل لموقف السهروردي الصوفي مقدار تأثيره بمن سبقه من الصوفية مثل الخلاج وأبي طالب المكي ، ثم مبلغ عنايته وتدقيقه في تصوير مراسم الطريق للصوفي وإشادته بالإشراق دون النظر العقلي . وقد استمرت تقاليد هذه المدرسة الصوفية في العالم الإسلامي تحت اسم النور بخشية ، أى الذين يتعشقون للنور .

ولكن الذى يجب أن نتدارسه هي العلاقة بين فلسفة السهروردي وأصوفه . وهل يمكن التفرقة بينهما أم أنهما جانبان للحقيقة واحدة ، فتكون الفلسفة وجملة نظر مجردة تقوم على إدراك نظام عقلي بمزول عن المشاعر الصوفية العميقة الدافقة أما التصوف بالمعنى الذى يفهمه السهروردي فهو وسيلة الفرد إلى إدراك الجانب الآخر الحيوى من الحقيقة . ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقرر أن الموقف الفلسفي يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسى للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها حتى تصل إلى الحضرة الإلهية .

فما لجة قضايا الفلسفة تؤدي إلى صفاء الذهن وتبسيط السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة الوعرة . وقد أشار السهروردي على السالكين بضرورة تناول مذهب المشائين قبل الشروع في حكمة الإشراق .

رغبة السهروردي من تصوفه الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتتاق الإشراق عن الأنوار الكاملة وأشرق هي على ما تحتها ، ولما كان الإشراق يتضمن المعرفة والإيجاد ، وهو غير النظر العقلي اتضحت أهمية الطريق الصوفي في تشييد الوجود وإلقاء المعارف ، والإشراق لا يستطيع أن يُفَصِّل ما عاينه في عالم الأنوار وأن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو في حاجة إلى دراسة الفلسفة ليتعلم طريقة عرض ما عاينه وكذلك للدفاع عن موقفه .

ولا يمكن الفصل بين فلسفة السهروردي وأصوفه فهما متصلان أشد الاتصال كما يظهر ذلك في حكمة الإشراق .

## الباب الخامس

### النبوة والأحلام والتناسخ

#### الفصل الأول

#### نظريته في النبوة والأحلام

موضوع الرؤيا واتصاله بالنبوة ثم تفسير الرؤيا والتعبير عنها لا يرجع إلى العصر الإسلامي فحسب بل لقد شاع تفسير الأحلام والتنبؤ بالغيب عند الشرقيين عامة ، ثم تناوله فلاسفة اليونان وقد أورد القرآن نصوصاً تؤيد قيام الوحي في أبسط صورته على المنامات الصادقة أى الرؤيا الصادقة (حلم إبراهيم) . ويعترف أهل الشرع بحقيقة الرؤيا في حالتى النوم واليقظة ، وأن نفس الإنسان تخرج عن البدن في حالة النوم فتشاهد العالم ، وترى الملكوت على حسب صفاته . والفلاسفة كالفارابى وابن سينا يرون أن الحواس تتعطل عن العمل عند النوم وتنتبه النفس إلى ما وراء الحس فتتصل بالروح المحفوظ ، أو بالعقل الفعال ، فتدرك ما يخصها من مغيبات ، وهذا إذا كانت الرؤيا جزئية لا يعوزها التعبير ، أما إذا كانت كلية ألبسها الحس المشترك ثوباً حسياً ، فالحس المشترك ، يعاونه الخيال ، هو الذى يترجم عن الرؤيا الصادقة (١) . ويرى الصوفية وأتباع

(١) يرى الفارابى أن النفس تنصل بالعقل الفعال لتتطلع على المغيبات ، ويكون الاتصال من طريق الخيلة في المنام ، وإذا فويت الخيلة كان الاتصال في حالة اليقظة كما هو الحال عند الأنبياء . أما ابن سينا فيرى أن المغيبات منقوشة في لوح محفوظ بما في ذلك الماضى والحاضر والمستقبل ، والنفس إذا نشطت تخيلتها استنطاعت قراءة هذا اللوح والاطلاع على المغيبات في حالة النوم ، أما إذا فويت فإنها تطالع عليها في حالة اليقظة وهذه مربية النبوة .

وحدة الوجود منهم على الخصوص أن اتصال العبد بالله لا يتم إلا بعد إفناء الحواس التى تعوق هذا الاتصال ، وحين يحصل هذا الإفناء يتحقق الوحي من الذات لنفسها ، فالحقيقة واحدة ، والوجود واحد فالوحي أو الرؤيا للنفس ليست شيئاً يهبط عليها من خارج ، بل من ذاتها أى من باطن النفس ، ما دمت قد قررنا أن الوجود واحد ، وأن الله هو الوجود كله ، وأن النفس هى الله متى أصبحت شاعرة بذاتها .

أما السهروردي وأتباعه فهم يرون أن النفس آية من عالم المجردات والمعقولات ، فهى تستطيع إدراك المدركات المجردة التى تسكون من جنسها ، وذلك إذا تخلصت من العوائق والشواغل البدنية ، فالإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، إما بسبب النوم ، أو بسبب تعطلها لضعفها ، أو في حالة مجاهدته ورياضته للارتفاع بنفسه عن كدورات الحس ، فإنه قد يصل إلى الاطلاع على أمور غيبية (١) وذلك أن هذه المجاهدة وتلك الرياضة النفسية التى تخرج منها الإرادة قوية مهيمنة ، تعمل على رفع حجب الحس والضغط على قوى البدن ، وهذا فيما يختص بالعاديين من الناس .

أما الأنبياء فإن لهم في النفس قوة أصلية أو فطرية ، وهذه القوة تمكنهم من الاتصال بالعالم العلوى ، مع اشتغالهم بالبدن ، وذلك لأنهم يستطيعون اكتشاف العلم الغيبى في حالة اليقظة . والشرط الأول في النبوة أن يكون النبى مأموراً من السماء بإصلاح النوع ، وتحصل له العلوم من غير تعلم بشرى ، بل بالاتصال بالعقل الفعال . والأنبياء قادرون على إحداث الزلازل والإنذار بالمغيبات ، وكذلك اختلاف ميول الناس واحتياجهم إلى قوانين تنظم حياتهم ، اقتضى وجود الشارح بينهم ولا بد من تخصصه بآيات تدل على أنه من عند ربه . وداعلم أن الشرط الأول في النبوة ، أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح

(١) مباحل النور - الهيكل السابع .



النوع ... وما يتعلق برتبهم حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشرى ... وشدة الاتصال بالعقل الفعال ، وأيضا طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسوف والتحريكات والتسكينات ... وأيضا لهم الإنذار بالمغيبات والأمور الجزئية الواقعة ، إما في الماضي أو في المستقبل ... والأول هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد ... (١) .

ومعنى ذلك أن الشرط الأول في صحة النبوة هو الأمر الإلهي ، ودليل هذا الأمر هو التخصص بمعجزات تدل عليه ، وهذه المعجزات سببها وجود قوة إلهية في نفس النبي تكون كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها ، إذ أن العناصر تطيع المجردات ، فإذا زادت النفس في التجرد والتشبه بالمبادئ ازدادت قوة . فما ظنك بنفس طربت باستهزاز علوى ، واستنضات بنور ربها ؟ فركت ما عجز عنه النوع ، وقد اتصلت على الأفق المبين (٢) . . . . . بذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين (٣) ، (٤) .

هذا ما يذكره في التلويحات واسكنه يلحق بالأنبياء قوة أصلية فطرية في نفوسهم ( وذلك في الهياكل ) . ويورد ابن تيمية ما أورده السهروردي من ضرورة النبوة للخلق ، وهو يذكر أن القوى التي بضيفها الفلاسفة للتي هي : ( ١ ) قدرة عقلية ينال بها العلم من غير تعلم . ( ٢ ) قوة خيالية يرى فيها الأمور الغيبية كما يراها النائم . ( ٣ ) قوة تؤثر في العالم .

ولما كانت هذه القوى توجد لخلق كثير ، لذلك كانت النبوة مكتسبة ، ولذلك أيضا طالب كثيرون من الفلاسفة النبوة ، مثل السهروردي وابن سبيعين ؛ وابن سينا وأتباعه يفضلون النبي على الولي والفيلسوف ، أما الفارابي فيفضل

(١) التلويحات الموردة الرابع - التلويح الأول في النبوات ص ٩٥ .

(٢) سورة النكوير آية ٢٣ (٣) سورة النكوير آية ٢٠ ، ٢١

(٤) التلويحات ص ٩٧

الفيلسوف على النبي ، وابن عربي يفضل الولي على النبي ، فالولي يأخذ علمه عن العقل وكذلك الملك المكلف بالوحي يأخذ علمه عن العقل ، ولما كان النبي يأخذ علمه عن الملك لذلك كان أقل في المرتبة من الولي من حيث العلم ، (١) .

ويخطئ ابن تيمية في هذا النص فيما ذكره عن السهروردي إذ أن الأخير ذكر أن للنبي قوة فطرية لا مكتسبة ، ثم أن السهروردي نفسه لم يعرف عنه أنه ادعى النبوة ، ولم يرد ذكر ادعائه النبوة في التهم التي ألصقها به أكثر أعدائه تهجما عليه . وإذا فالنبي حائز على شرطين أمر إلهي ، وقوة فطرية في نفسه تمكنه من الاتصال بالعالم العلوي مع اشتغاله بالبدن .

أما غير الأنبياء فقد تكون لنفوسهم قوة مكتسبة كما سلكه الأبرار والأولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم . وهم يطلعون على المغيبات (٢) لأنه لا حجاب بين الأنوار الإسفهبذية الإنسانية ، وبين الأنوار الإسفهبذية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن ، فإذا تخلص النور الإسفهبذي تخلصت النفس إلى الأنوار الإسفهبذية للبرازخ العلوية ، واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات ، فإن هذه الأنوار المدبرة الفلكية عالمة بجزئيات الكائنات وحركاتها (٣) .

(١) راجع مجموعة الفتاوى لابن تيمية ج ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة ١٩١١

(٢) طريقة تلقى الأمر الغيبي :

إدراك الغيبات يكون على أقسام . ١ - إما بالفراغ من أسرار مكتوبة . ٢ - أو بسماع صوت . ٣ - أو بمشاهدة صور الكائنات ، أو مخاطبتهم صور حسنة . ٤ - أو برون مثلاً معلقة . والأكملون في الحكمتين العملية والعملية يقدررون على إيجاد مثل قائم ، ويكون لها مظاهر في هذا العالم ولهم مقام خاص يسمى ( كن ) . راجع كذلك المظاهر ص ٤٩٤ - ٤٩٥ . ويمكن أيضا مقارنة صور نزول الوحي على النبي (س) بالصور التي يوردها السهروردي ، وهناك أوجه كثيرة للشبه .

(٣) حكمة الإضرار ص ٥٢٥ - مقالة خامسة فصل سادس .

ومعنى ذلك أن نفوس السكواكب بها نقوش السكائنات كلها ، وأن النفوس الإنسانية التي تصل إلى درجة تستطيع معها أن تطلع على حقائق الغيب وشئون المستقبل هي وحدها التي يمكن لها الاتصال بالعقول الفلكية المدبرة .

تفسير المشاهدة :

ولكن ما طبيعة هذه المشاهدة ؟ وكيف يأتى للنفس أن تحظى بهذه المعرفة وأن تدرك تلك الصور ؟ وجواب ذلك أن الصور التي تدركها النفس في النوم أو اليقظة أو فيما بينهما أى في الحالة التي يكون الإنسان فيها لا نائماً ولا يقظاً ، تدرك النفس هذه الصور إما لانصالها بعالم العقول الفلكية المدبرة أو بغير هذا الطريق ، وإن كان ذلك عن طريق الاتصال بهذه العقول ، فإن هذه الصور إما أن تكون كلية أو جزئية ؛ ثم إما أن تنطوى هذه الصور سرباً أى أن تتلاشى ، وإما أن تثبت . فإن ثبتت واستقرت وكانت كلية ، فإن المتخيلة ووظيفتها المحاكاة ، تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس ، وتظهرها في صور جزئية أى أن دور المتخيلة ينحصر في تشخيص الصورة الكلية وجعلها جزئية ، ثم يأتى دور الخيال إذ أن هذه الصورة الجزئية الواردة من المتخيلة تنطبع في الخيال وتنتقل بعد ذلك إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة .

ويمكن أن نلخص هذه العملية في أن النفس الإنسانية بانصالها بالنفوس الفلكية نشاهد صوراً كلية ، فتنتبع هذه الصور إن كانت ثابتة في المتخيلة التي تجعل منها صوراً جزئية تناسب الحس وتحيلها على الخيال فتنتبع فيه ، وتنتقل هذه الصور الجزئية من الخيال إلى الحس المشترك فتصبح وكأنها ماثلة للحس الخارجى ، فتدرك كما لو كانت موضوع الإدراك الحسى الخارجى ، ولكن ما هو الأساس الذى نقيس به صدق أو كذب هذه الرؤيا أو الصور الكلية ؟ لا شك أن حكم المتخيلة أو الخيال أو الحس المشترك لا يصلح أن يكون أساساً صحيحاً يميز بين الصادق أو الكاذب من القضايا التي تعرض في هذه العملية .

مقياس الصدق والكذب :

هناك ثلاث حالات يمكن أن نجعلها في حالتين : الحالة الأولى (أ) هي حالة صدق الرؤيا والثانية كذبها :

أولاً - حالة صدق الرؤيا : (أ) حالة التناسب اليقيني ، وفيها تكون الصورة الجزئية المشاهدة بعد العمليات السالفة شديدة الشبه والمناسبة بالمعنى الكلى الذى شاهدته النفس منتقشا في عالم الأفلاك ، وفي هذه الحالة نرى أن الرؤيا تكون قوية غنية عن التعبير .

(ب) التناسب الظنى : وأما إذا كان هناك نوع من المناسبة بين الكلى المرنى والصورة الجزئية المشاهدة ، أى عدم انطباق الصورة الكلية على الصورة الجزئية تماماً ، كما إذا رأت النفس عدواً وحاكته المتخيلة بحية أو ذئب ، أو رأت ملكاً وحاكته بجبل عظيم ، وفي هذه الحالة تكون الرؤيا صحيحة ولكنها تقتضى التأويل لإدراك حقيقة المناسبة بين الصور الخيالية والمعنى الأصلي .

ثانياً - حالة كذب الرؤيا : وهنا لا تكون هناك أى مناسبة بين المعانى الكلية وبين الصور الخيالية الجزئية ، فإن هذه الرؤيا تكون من قبيل أضغاث الأحلام .

وينطبق هذا في حالة المعنى الكلى ، أما إذا كانت الصورة المرئية في عالم الأفلاك جزئية ، فإن الحافظة تحفظها على حقيقتها ولا تنصرف فيها ،

ولا نحاول المتخيلة محاكاةها وتشبيهها بغيرها . وأما إذا تدخلت المتخيلة وعملت على تبديل ما رآه النفس بمثال ، ثم بدلت هذا المثال بمثال آخر إلى أن تستيقظ النفس ، فإن استطعنا استعادة الأصل بضرب من التخيل ، كانت هذه رؤيا نفتقر إلى التعبير ، وإن كان غير ذلك فهي من قبيل أضغاث الأحلام .

### ثالثاً - أسباب أحلام اليقظة والمنامات الكاذبة :

هذه الأحلام الكاذبة ما مصدرها ؟ وكيف نفس وجودها ؟ علمنا أن النفس تتلقى المغيبات في حالة اليقظة والنوم . ففي الحالة الأولى إما أن تكون النفس قوية لا يشغلها الحس أو البدن عن الاتصال بالمبادئ ونفوس الأفلاك ، وتكون الخيلة قوية بحيث تقوى على تصوير المعنى ، وحينئذ لا يقع للنفس في اليقظة ما يقع للنائم في المنامات ، وقد يكون وحياً صريحاً لا يفتقر إلى التأويل ، ومنه ما ليس صريحاً فيحتاج إلى التأويل ، أو يكون شديداً بالمنامات التي هي أضغاث أحلام إن أمعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة . وإما ألا تكون النفس قوية بل تكون منشغلة بالبدن ، مهتمة بمطالبه ومناماتها ، في هذه الحالة تسمى أحلام اليقظة ، وهي تحدث لدى ضعف العقول ، وهي دائماً كاذبة .

### وفي الحالة الثانية : أي في حالة النوم ترجع المنامات أو الأحلام الكاذبة إلى :

١ - انتقال ما يدركه الإنسان في حالة اليقظة من المحسوسات إلى الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال إلى الحس المشترك ، أي أن موضوعات الإدراك الحسي في حالة اليقظة تنتقل إلى الخيال الذي ينقلها إلى الحس المشترك فيشاهدها النائم على أنها حلم ، وهي من قبيل أضغاث الأحلام وهي ناتجة من تأثيرها بالحواس الظاهرة أثناء عملها في حالة اليقظة ، أي أن الإدراك الحسي لا ينتهي أثره

بانتهاء عملية الإدراك ذاتها بل تبقى الحواس متعلقة بالموضوع بعد غيابه .

٢ - أن المفكرة إذا ألقت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ، ثم منه إلى الحس المشترك ، وهذه الصور لا يلاحظها شيء في الواقع ، كتأليف صورة بها رأس حصان وجسم إنسان .

٣ - تغير الأمزجة حسب حالات النفس ، وبذلك تنغير أفعال القوة المتخيلة بحسب تغير مزاج الروح الحاملة لها سواء غلب على المزاج الصفراوية أو البرودة أو السواد (١) .

٤ - وإذن فالرؤيا الصادقة تستند إلى أساس حقيقي وهي النقوش المرسومة في البرازخ العلوية ، والتي تتضمن الماضي والحاضر والمستقبل ، وحينما تنصل النفس بهذه البرازخ نطلع على الغيب ، ويتضمن هذا أن صور عالم الأفلاك لا بد وأن بتكرر حصولها في عالم الأعيان ، أو في عالمنا هذا حتى يصح القول بأن التنبؤ بالمستقبل على هذا الأساس له سند عيني أو خارجي .

ويتبع هذا أن هذه الصور واجبة التحقق في عالم الأعيان ، أي واجبة التكرار على نفس وجودها في عالم الأفلاك ، وليس هذا التكرار بمعنى أن المعلوم يعاد بل بمعنى عود الشبيه ، مثل إعادة الفصول كل سنة ، وقد ذكر القدماء أن للعالم أدواراً لا متناهية قيمة كل منها سنة وثلاثون ألفاً وأربعمائة وخمسة وعشرون سنة . كل فترة من هذه تسمى دوراً إذا ما انتهى منها العالم انتقل إلى دور آخر وهكذا إلى ما لا نهاية .

ويذكر في المطارحات ، أن هذا المذهب للقدماء من البابليين والحثيين والخسروانيين [أي الفرس] والهند وجميع القدماء من مصريونان وغيرهما (٢) .

(١) راجع مقالة خامسة فصل خامس - حكمة الإشراف - وبؤيد هذا الرأي علماء النفس المحدثون - راجع « الأحلام » للدكتور توفيق الطويل ص ٧١ .  
(٢) المطارحات ص ٤٩٣ .



وأن الحجّة على ذلك هكذا - كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلية على ترتيبها كالنفوس الفلسفية أو ينتقش فيه كذلك كالأجرام الفلكية ، فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الأعيان على الوجه المذكور واجب وإن كان المقدم حق فالتالى حق . وما دامت الحوادث متكررة في الأعيان على ما سبق فعنى هذا أن كل ما هو مرتسم في عالم الأفلاك سيقع حتما في وقت ما في عالم الأعيان ، أى أن سلسلة الموجودات المترتبة متناهية ما دامت متقعة في وقت معين . وإن كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة ، فإن كان كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتا ما ، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتتأهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال .

وهذا الوضع المثالى الذى يعرض لنا بصدد نظرية الأحلام والنبوة يفضى بنا إلى :

أولا - التسليم بعالم المثل فيه صور للوجودات . ثانيا - أن هذا العالم متناه وما يصدر عنه متناه .

وقد أشرنا حين الكلام عن الأنوار العقلية إلى لانهاية الفيض ، وعدم توقف الأشعة الصادرة عن الأنوار ، وإلى أن هذه الأنوار العليا نفسها لامتناهية العدد ، أى أن المثل وما يصدر عنها لا تخضع للتحديد ، فكيف يجوز لنا أن نتكلم هنا عن عالم متناه وصدورات متناهية إلا أن يكون المراد باللاتناهى فى الحالة الأولى الغنى المطلق والوفرة الزائدة ، دون تطرق إلى اللاتناهى بالمعنى الفلسفى الدقيق .

## الفصل الثانى

### فى التناسخ

تعرضت الأديان القديمة لمشكلة التناسخ ، وآمن الهنود به إيمانا عميقا سيطر على حياتهم الدينية والعقلية ، ورتبوا له طقوسا وأدراا وتأثر به الفرس والمصريون القدماء ، وأهل بابل ؛ وعرف عن الفيثاغورية قبولها للتناسخ . ويرجع انتشار الاعتقاد بالتناسخ فى العالم اليونانى القديم إلى النزعة الأورفية التى كانت تمثل الجانب الخفى فى الحياة العقلية عند اليونانيين ، فمن سحر إلى تنجيم إلى تناسخ ؛ واختلط هذا الجانب الروحى بالتراث اليونانى وتكونت الثقافة الهيلينية من هذا الاختلاط ، وقد عمل العرفانيون على ذبوع الاعتقاد بالتناسخ فى حقل انتشار الثقافة اليونانية فجاءت الأفلاطونية الحديثة وهى تؤمن بعقيدة التناسخ .

فما حقيقة هذه المشكلة ؟ يبدو أن فكرة الخطيئة الأولى كانت ذات تأثير بالغ الخطورة على التفكير الإنسانى ، فالإنسان الأول طرد من الجنة بعد اقترافه للخطيئة ؛ هذا الإنسان اعتبر كأنه موجود عقلى محض قبل ظهوره على وجه الأرض ، أما بعد الخطيئة فقد دنسه البدن ، أى أن اتصال النفس الإنسانية بالبدن هو ثمرة الخطيئة ، وأصبحت نصرفات النفس المتصلة بالبدن وسلوكها أميل إلى الشر لأن المحسوس أو المادى شر ، والشرور الإنسانية كلها مصدرها اتصال النفس بالبدن .

ولما كان البدن هو العنصر الشرير الذى يمسك بالنفس ويبعدها عن موطنها الأسمى وجب أن تحاول النفس التخلص منه لكي تعود نقية طاهرة .

كيف تتطهر النفس إذن من أرجاس البدن ؟ يجب أن تعاقب النفس وأن تمر بأدوار مختلفة ، تخرج بعدها خالصة من الشرور ، حتى نستطيع أن تصاحب الآلهة ؛

فقد تحمل في بدن حيوان أو نبات أو جماد ثم تنقل بعد ذلك إلى آخر حتى نخلص من شرورها فنحيا بين النفوس المجردة الواصلة إلى جوار نور الأنوار . أي أننا نقف أمام مشكلة استلزامها طبيعة ترقى النفس لوصولها إلى مصدرها الأول .

هكذا فهم السهروردي التناسخ ، وكذلك عرض له في جميع كتبه إلا أنه كان قلقا مترددا في تقرير موقف ثابت له ، فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر أن التناسخ على أنواع : من إنسان إلى حيوان أو من إنسان إلى نبات أو إلى جماد ، وقد يكون التناسخ عكسيا من الحيوان إلى الإنسان أو قد يكون في دائرة النوع الواحد ، فمن بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر أو من بدن فرس إلى بدن فرس آخر (١)

ثم يذكر أن الشرفيين من حكماء الفرس والهند والصين واليونان كانوا على هذا الرأي ، ولكن أرسطو عارص قضية التناسخ وهاجما مهاجمة عنيفة في نقده لأفلاطون والفيثاغورية وجاء الإسلاميون فأفروا كثرة منهم ودلوا على دعواهم بآيات قرآنية كقوله تعالى : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » (٢) وقوله تعالى « وكلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها » (٣) وقوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » (٤) . ثم يصل بعد عرض هذه الآراء المختلفة في التناسخ إلى القول بأنهم كلهم متفقون في ضرورة خلاص النفوس الطاهرة من ظلمات البدن « وصفي أكثر الحكماء إلى هذا ، إلا أن الجميع متفقون على ضرورة خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة

(١) ويرى الدواني شارح هياكل النور ص ٦٣ (مخطوط) أن التناسخ ينقسم إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان) ونسخ (من إنسان إلى حيوان) ونسخ (من إنسان إلى نبات) ونسخ (من إنسان إلى جماد) .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ (٣) سورة السجدة آية ٢٠ (٤) سورة الزين آية ٤ - ٥

إلى عالم النور دون النقل ؛ لأنه إنما كان للتطهير وقد حصل ، (١) .

ثم يعود فيعرض رأيه ولكن في غير وضوح قائلا « ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراف ، واعلم أن النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صميمته ، فإن النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه وإلا ما وجد ، ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر فإنه لا يتغير ، ثم الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته ، ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ، ودوامه بدوامه ؟ والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتفدسها عنهما وليست حالة في الغواصق ليشترط فيها وليس مبدأ المدبرات هنا بمتغير ، فلا تكون هي كتملاقات حصلت من أحوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالصقاليات فإنها مشروطة بشهود الحس الباصر ، ونسبة غير النفس الفاعلية إلى مالها كالحل ، كالتقوس كانت منه . فإذا بطل حال المبدء بطلت ، فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم وموت البرزخ إنما هو بطلان مزاجه . » (٢)

والذي يريد أن يعرضه في هذا النص ، تأكيد عدم فناء النور المجرد بعد فناء الجسد ، وذلك لأن وجوده يستند إلى ضرورة وجوده ، ثم شيء آخر وهو أن تطهير النفس لا يقتضي النقل أي انتقال الجسد مع النفس إذ الجسد يتلاشى ، أما النفس فإنها تخضع لطريق به مراتب حسب درجة تطهرها في حياتها مع الجسد .

لنفساءل بعد هذا عن مصير النفس بعد المفارقة ؟ هل تلحق النفس مباشرة بعالم العقول لتجيا مع الأنوار ؟ أم أنها تمر على أدوار مختلفة تطهر فيها بما فارقتها من شر في حياتها مع الجسد ؟

(١) حكمة الإشراف - القسم الثاني - المقالة الخامسة - الفصل الأول في التناسخ فقرة ٢٣٥ ص ٢٢٢ طبعة باريس .  
(٢) صدر السابق فقرة ٢٣٥ - ٢٣٦

يجب علينا أن نعرف أولا درجة النفس ومبلغها من التطهر . فالنفس إما أن تكون كاملة في الحركتين العملية والعلمية ، أو متوسطة فيهما ، أو كاملة في العملية دون العلمية ، أو في العلمية دون العملية أو ناقصة فيهما . والضرب الأول من النفوس هو الكامل في السعادة . وأما الثاني والثالث والرابع فن المتوسطين في السعادة ، وأما الخامس فهو من أصحاب الشقاوة الكاملة .

وطريق خلاص النفوس وتطهرها من آثار الجسد يتعاقب بهذه المراتب تعلقاً أساسياً ، إذ أن هؤلاء الكاملين الذين مارسوا الحركتين العملية والعلمية يصلون إلى عالم الأنوار المجردة . ما هؤلاء المتوسطين في مرتبة السعادة . منهم يرتقون إلى عالم المثل المعلقة ، ولا يجب أن نخلط بين هذه المثل والمثل الأفلاطونية . والمعلقة قسمان : ظلمانية الأشقياء . ومستنيرة للسعداء . وفي المثل المعلقة (١) تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم ، هذا إن صحت قضية التناسخ .

هذا ما يذكره في حكمة الإشراف وهو إذن لا يقبل أو يرفض التناسخ مع أنه في كتبه الأخرى مثل التلوينات واللحاحات والمطارحات يهاجم التناسخ هجوما عنيفاً ويهدم دعاري القائلين به من الهند والفرس واليونان .

فقد جاء في التلوينات ، أن البدن إذا حصل له مزاج استحق به من الواهب نفساً فإذا فارته بالنفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان ، ولا يعلم الإنسان لبدنه إلا نفساً واحدة لا غير ، (٢) .

وهو يردد الحجة نفسها في المطارحات (٣) ويقرر امتناع حلول نفسين في بدن واحد .

(١) راجع الفقرة السادسة من الفصل السادس ، الباب الثاني ، القسم الثاني من هذا البحث  
(٢) التلوينات ص ٨١  
(٣) المطارحات ص ٤٩٩ — ٥٠٠

وكذلك في اللحات حيث يذكر التناسخ محال ، فإن النفس لو انتقل تصرفها إلى جرم عنصري كان لصلاح مزاجه لتصرف النفس ، وإلا ما فارقت هيكلها فيستحق المزاج لنفس ، تفيض عليه من العقل الفعال ، فسكان للحيوان الواحد نفسين : المستنسخة ، والمباضة ، وهذا محال ، (١) .

وبلاحظ أن هذه الحجة هي نفسها التي يوردها ابن سينا (٢) . فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا .

وفي هياكل (٣) النور نجد السمروردي يقف موقفاً وسطاً هو أقرب إلى القبول المستتر لفكرة التناسخ فهو يقول : فالنفس ما دامت مشغلة بهذا البدن لا تتألم بالذائل ولا تنلذذ بالمضائل لسكر الطبيعة ، فإذا فارقت تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيبة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحس ، سلبت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل إليها نور القدس ، حيارى في الظلمات فانقطع عنها النوران .

وهذا الوصف لمصير النفس بعد المفارقة وإن كان لا يشير صراحة إلى المثل المعلقة أو إلى التناسخ إلا أننا نستشف منه ميلاً إلى التسليم بتعذيب الأشقياء . وهذا لا يتم إلا في عالم المثل المعلقة كما ذكر في حكمة الإشراف ، ثم كيف يكون التعذيب ؟ ما هي الصور التي يتخذها ؟

ربما كان التناسخ يفسر ذلك وربما قصد التعذيب الديني في النار الحسية — وموضعها المثل المعلقة — على ما أورده النصوص الدينية . على أنه ربما أراد

(١) اللحات ، الصفحة الثانية من المورد الخامس من ما بعد الطبيعة — مخطوط .

(٢) النجاة لابن سينا ص ١٨٩

(٣) هياكل النور — المجلد السادس



بهذا النص تمهيدا لعرض قضية التناسخ في حكمة الإشراق حيث يقف موقفا قلنا كما أشرنا قائلًا : سواء أكان النقل أى التناسخ حقًا أو باطلا فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة . ومعنى هذا أنه يتخذ موقف الشاك المتحير الذى لا يدري أى رأى يقبل . وأكبر الظن أن الذى دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف الجديد بصدد قضية التناسخ عاملان .

أولهما عقلى وثانيهما نقلى ؛ أما الدافع العقلى فهو ضرورة تقرير طريق للخلاص يكون عاما للسعداء والأشقياء ، وكيف يستطيع الأشقياء الذين تردت نفوسهم في الشرور وانغمسوا في الظلمات ، كيف يستطيع هؤلاء أن يتطهروا ؟ إنهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروره بقوتهم الذاتية الغلبة الحس ونوازعه على النفس وقواها الفاضلة ، فيجب إذن أن يهبطوا إلى المستوى الذى هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج النفس في الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها ( نبات وحيوان ) حتى تتطهر وتسلمك سبيل السعداء ، هذا هو التبرير العقلى لقبوله فكرة التناسخ .

أما الدافع النقلى فهو أن السهروردي واقع تحت تأثير التراث الهليني المتأثر بالفسك الشرق القديم الذى يتضمن حكمة الفرس واليونان والبابليين والمصريين القدماء ، وهؤلاء كلهم يقبلون التناسخ على أنه مرحلة تطهير لازمة لخلاص النفوس من آثار عالم المادة والظلمات .

## مصادر البحث

### المصادر العربية

- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| ابن أبي جمهور               | : المجلى  |
| ابن أبي أصيبعة              | : طبقات الأطباء   |
| ابن تيمية                   | : مجموعة الفتاوى ، ج ٥ ، ص ٩٣ ، القاهرة سنة ١٩١١ م                        |
| ابن حزم                     | : الفصل   |
| ابن خلسكان                  | : وفيات الأعيان   |
| ابن سينا                    | : النجاة ، الإشارات ، حى بن يقظان ، مقامات العارفين                       |
| ابن شداد                    | : سيرة صلاح الدين   |
| ابن الصباح                  | : درة الأسرار   |
| ابن عربى                    | : فصوص الحكم ، الفتوحات المكية  |
| ابن العماد                  | : شذرات الذهب   |
| ابن الملقن                  | : العقد المذهب  |
| ابن ميمون                   | : دلالة الحائرين  |
| ابن النديم                  | : الفهرست   |
| أبو بكر                     | : طبقات الشافعية ( المصنف متوفى سنة ١٠١٤ هـ )                             |
| أبو حبيب بن أبى بكر بن جعفر | : طبقات الفقهاء والعباد والزهاد - مخطوط - تاريخ ٧١٦٢ ح دار الكتب بالقاهرة |
| أبوربان                     | : نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي ، مجلة الثقافة                    |
|                             | : هياكل النور   |

- أبو شامة المقدسى : الروضتين  
أبو طالب المكي : قوت القلوب  
أبو الفرج الإصفهاني : الأغاني  
إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا  
الأشعري : مقالات  
البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة  
توفيق الطويل ( الدكتور ) : الأحلام  
التونسي : قوانين حكمة الإشراق إلى كل الصوفية  
الجيلي : بجميع الآفاق  
الجرجاني : الإنسان الكامل  
حاجي خليفة : التعريفات  
دونالدسون : كشف الظنون - طبعة فلوجل  
ديبور : عاتيدة الشيعة  
ديتريش : تاريخ الفلسفة في الإسلام  
الرازي : أنولوجيا أرسططاليس  
ريتر : مقالات نشرها بول كراوس  
سبط بن الجوزي : نقديسات الشيخ الشهير ( مخطوط )  
السراج : مرآة الزمان  
الشهرزوري : اللمع  
الشهرستاني : تواريخ الحكماء - نزهة الأرواح وروضة  
الشيرازي ( صدر الدين ) : الأفراح  
: الملل والنحل  
: الأسفار الأربعة

- عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي  
المطار : تذكرة الأولياء  
الغزالي : مشكاة الأنوار  
القزويني : آثار البلاد  
القشيري : الرسالة القشيرية  
قصاب باشي زاده : رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة  
( مخطوط ٥٩ م جامع ، دار الكتب بالقاهرة )  
رسالة في أحوال الإشرافيين ( مخطوط ٥٩ م  
جامع : دار الكتب بالقاهرة )  
الففطي : أخبار الحكماء  
المسعودي : الإشراف والتنبية  
المقريزي : الخطط  
ملاصدرا : شرح الهداية ، طهران  
المطلي : التنبية  
المنهاني : جامع كرامات الأولياء  
نلليو : التراث اليوناني ( مقالة عن الحكمة الشرقية ،  
ترجمها بدوي )  
النوبختي : فرق الشيعة  
الهجویری : كشف الحجب  
ياقوت : معجم الأدباء  
اليافعي : مرآة الجنان - ج ٣  
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية  
: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط  
المؤلف مجهول : المثل العقلية الأفلاطونية

- Corbin et P. Kraus : Suhra. d'Alep (Publication de la Société des Études Iraniques n. 19, Paris 1939).
- « : Opéra Metaphysica et Mystica, Volumen Primum.
- « : Revue Hermes, 3eme série III, 1939  
Épître de la modulation du Simorgh  
et Épître de la langue des fourmis
- Cumont : Recherches sur le manichéisme.
- Darmesteter, J.: Tr. Zend Avesta, Paris 1892.
- Dies, Auguste : Platon.
- Donaldson : Shîism.
- Drower : Mandaëans of Iraq and Iran.
- E. I., E. R. E., E. B. : Avesta Dualism (Persian)  
Zoroaster, Manicheans, Mazdakites
- Erdman : History of Philosophy, vol. I P. 33
- E. R. E. : Gnosticism, Hermes.
- Gilson : Les sources greco-romaines de l'Augustinisme Avicennien, Archives doctrinales.
- Gobineau : La Philosophie et les Religions dans l'Asie Centrale, Vol. I.
- Horten : Ishrakoun E. I.
- Ing : Enneads, Tr.
- Ing : The Philosophy of Plotinus.
- Iqbal : Development of Metaphysics in Persia.
- Jackson : Zoroastrian Studies, New York, 1928.
- Jurgi : Illumination in Islamic Mysticism.
- Khattak Spies : Three Treaties on Mysticism.

المصادر الأجنبية

- Affifi : The Mystical philosophy of Mohy El-Din Ibn Arabi.
- Ahlwardt : Arab. Schrief, in Berlin.
- Amari : Ibn Sabéen, Journal Asiatique Tome I, 1853, p. 240 - 275.
- Armstrong : The structure of the Intelligible universe in Plotinus.
- Asin, P. : Abenmassara, E. I.
- Berg, van den : Suhrawardi E I.
- Berkley : Theory of Vision.
- Bouchetti : La philosophie du Manichéisme, Dict. des Sciences Phil. p. 1033.
- Bradley : Appearance and Reality.
- Brehier E. : La vie de Plotin.  
Histoire de la philosophie, T. I Plotin.
- Brocklman : Geschichte der arabischen Literatur.
- Browne : Literary History of Persia.
- Cahen, Claude : Bulletin d'Études Orientales, Inst. Français de Damas.
- Casartelly : La philosophie Religieuse du Mazdeïsme.
- Corbin : Recherches Philosophiques, 1933.  
Suhrawardi d'Alep.
- Corbin et P. Kraus : Le bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet-Sept. 1935.



# استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢	٢	الجبلي	الجبلي
١٤	١١	،	،
٤٠	١٩	نصوص	نصوص
٤١	هامش ١	Démon	Démou
٦٤	٩	نمائية	ثنائية
٦٥	١٠	جوردريان	جودريان
٦٦	٢	ونميز	ونميز
٦٧	١٥	نما يؤيد معه	نما يؤيد
٦٩	هامش ٢	نصوص	فصوص
٧٤	١٦	أرسطوا	أرسطو
٨٤	٤	الردبني	الرويني
٩٢	٨	وجمه	وجه
١٠٠	١	ليجردها	ليجردها
١٠٠	بالحامش ١	ص ٩٩ من طبعة فورجيه	ص ١٩٩
١٠٦	١	بضيف في	بضيف إلى
١١١	هامش	Sahrawardi	Suhrawardi
١١٦	١٠	نقيض النور	نقيضاً للنور
١١٧	٥	من كذلك يطاق إلى غاسق	وكذلك يسمى العرض الظلاني
			، هيئة ظلمانية ، (١) والجوهر
			المظلم ، جوهر غاسق ،
١١٧	٧	استضاءته	استضاءته

Kraus Paul : Les Controverses de Fakhr al Din al Razi, Bulletin de l'Institut d'Egypte.

١٩٤ - سنة ١٩٣٧ - ص ١٩٤ .

Lewis, Bernard : Origin of Isma'ilism.  
 Madkour, : La place d'Alfarabi.  
 Malebranche : La Recherche de la Vérité.  
 Marquette, Jack de : An Introduction to Comparative Mysticism.  
 Massignon : La passion d'Al-Hallag.  
 ' : Recueils de Textes inédits.  
 ' : Karmites, E. I.  
 Nicholson : Studies in Islamic Mysticism.  
 Nyberg : Cosmologie mazdéenne, Journal Asiatique.  
 Plessner : Suhraward (E. I.)  
 Ritter : Der Islam, 1937.  
 Ross : Aristotle.  
 Shirazi (Sadr El-Din), E. I.  
 Siegel, Alfred von : Der Islam, p. 292.  
 Smith, M. : History of Mysticism in the Middle East.  
 Sykes : History of Persia.  
 Underhill : Mysticism.  
 Vaux, Carra de : Avicenne.  
 ' : La Philosophie Illuminative chez Suhr. d'Alep, Journal Asiatique, 1902  
 Whittaker : Neoplatonism.  
 Zeller : History of Greek Philosophy.

## فهرس

القسم الأول : السهروردي ، عصره ، مدرسته ، مصادر مذهبه

الباب الأول : حياة السهروردي وكتبه وعصره

٩	الفصل الأول - نشأة السهروردي
٣٤	الفصل الثاني - المدرسة الإشرافية
٤٣	الفصل الثالث - التحقيق النقدي لثبوت كتبه
٥٢	الفصل الرابع - تصنيف كتبه
	الباب الثاني : المدرسة الإشرافية - دراسة نقدية للمصادر والاصول
٥٨	الفصل الأول - مدلول الإشراف
٦٤	الفصل الثاني - التراث الشرقي
٧٢	الفصل الثالث - التراث اليوناني
٨٣	الفصل الرابع - التراث اليوناني (تابع) [الباطنية والغزالي وابن سينا]
١٠٢	الفصل الخامس - تعريف ببعض كتبه

القسم الثاني : ميثافيزيقا الإشراف

الباب الأول : الله نور الأنوار

١١٢	الفصل الأول - طبيعة النور
١٢١	الفصل الثاني - الله نور الأنوار

الباب الثاني : البناء النوراني

١٣٥	الفصل الأول - مبادئ إشرافية
١٤٦	الفصل الثاني - الفيض وترتيب الموجودات
١٥٣	الفصل الثالث - الكثرة والواحد

الصفحة السطر خطأ صواب

١١٧	١٠	لا يؤثر النور لازمه أو فارقة - لازمه أو فارقة -
١١٨	١١	بالهامش يمكن التمييز لا عن طريق يمكن التمييز بينها لا عن طريق
١٢٠	١٢	ترفع العبارة من : أي أن الاختلاف في الحكم إلى وهو مقولة تنطبق على المادى
١٢٠	١٣	بجميع
١٣٠	١٤	ينظر
١٣٠	١٥	نفس
١٣٣	١٦	باللازم و ( الأشياء )
١٤٠	١٧	آخر
١٤١	١٨	القيوم
١٤٣	١٩	بدرام البناء بعد تشييد البناء له
١٤٤	٢٠	تحت
١٤٦	٢١	ملا بد
١٥٠	٢٢	استفندار مذ
١٥٤	٢٣	الأنوار المدبرة
١٧١	٢٤	تعلم
٢٠٥	٢٥	بالهامشين حكمة إشرافية
٢١٦	٢٦	الهامش ٣٥٢

## سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ — المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي ، مع مقدمة مسنيفة في منطق التصوف (الطبعة الثانية : مزبدة ومنقحة) —  
الأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٢ — فلسفة ابن طفيل ورسالة دحي بن يقظان ، للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٣ — الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد ، ... الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٤ — التصوف عند ابن سينا ... الأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٥ — التفكير الفلسفي في الإسلام ... الأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٦ — مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ... الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ — جمال الدين الأفغاني ، حياته وفلسفته . . . الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ — الإسلام بين أمسه وغده . . . الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ — كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني . : القسم الأول —  
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ — كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني : القسم الثاني —  
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ — أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي  
الدكتور محمد علي أبو ريان

- الفصل الرابع - نظرية العقول العشرة . . . . . ١٥٨
- الفصل الخامس - عالم النور ( نظرية الأنوار العقائية ) . . . . . ١٧٥
- الفصل السادس - المثل النورية في مذهب السهروردي . . . . . ١٨٧

الباب الثالث : في المادة

- الفصل الأول - المادة والأجسام . . . . . ٢٠٩
- الفصل الثاني - الصورة والهيولى . . . . . ٢١٧
- الفصل الثالث - في أحكام البرازخ . . . . . ٢٢٥
- الفصل الرابع - تقسيم البرازخ وهيئاتها . . . . . ٢٣٢
- الفصل الخامس - الزمان والحركة . . . . . ٢٣٨

الباب الرابع : في النفس وخصائصها

- الفصل الأول - النفس والبدن ، مشكلة الخلاص . . . . . ٢٥٠
- الفصل الثاني - المعرفة . . . . . ٢٦٣
- الفصل الثالث - الإدراك الحسي . . . . . ٢٧٠
- الفصل الرابع - الإدراك العقلي . . . . . ٢٧٩
- الفصل الخامس - مشكلة الخلاص تابع ( العمل أحوال السالكين ) . . . . . ٢٩٠

الباب الخامس : النبوة والأحلام والتناسخ

- الفصل الأول - نظريته في النبوة والأحلام . . . . . ٣٠٤
- الفصل الثاني - في التناسخ . . . . . ٣١٣

مراجع البحث : أولاً - المصادر العربية . . . . . ٣١٩

ثانياً - المصادر الأجنبية

- استدراك . . . . . ٣٢٥



